

Novalis, Die Lehrlinge zu Sais

Versuch einer Erläuterung

ABHANDLUNG

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät I
der Universität Zürich

vorgelegt von

HEINZ BOLLINGER

von Löhningen

Angenommen auf Antrag von
Herrn Prof. Dr. Emil Staiger

Novalis, Die Lehrlinge zu Sais

Versuch einer Erläuterung

ABHANDLUNG

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät I
der Universität Zürich

vorgelegt von

HEINZ BOLLINGER

von Löhningen

Angenommen auf Antrag von
Herrn Prof. Dr. Emil Staiger



MEINER MUTTER

- H. A. Korff: Das Wesen der Romantik; Zeitschrift für Deutschkunde, XXXXIII; 1929.
- Dietrich Mahnke: Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt; Halle 1937.
- Kurt Mai: Weltbild und innere Form der Klassik und Romantik im „Wilhelm Meister“ und „Heinrich von Ofterdingen“; Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, XVI; 1929.
- Rudolf Otto: West-östliche Mystik; Gotha 1926.
- Hermann Pixberg: Novalis als Naturphilosoph; Gütersloh 1928.
- Emil Staiger: Der Geist der Liebe und das Schicksal; Wege zur Dichtung, XIX; 1935.
- Max Steck: Das Sein; Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, I; 1949.
- F. W. Wentzlaff-Eggebert: Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit; Berlin 1947.

ZUR EINLEITUNG

Die vorliegende Untersuchung gliedert sich in zwei Teile und zielt darauf ab, die beiden Ansätze zu einem „Naturroman“ (IV, 331) zu erläutern, worin Hardenberg das Verhältnis von Mensch und Welt hatte darstellen wollen. Das unvollendet gebliebene Romanwerk, in dem verschiedene Ansichten über die Natur zur Sprache kommen, stammt aus dem Jahr 1798. Am 24. Februar 1798 konnte der Dichter seinem Freund Friedrich Schlegel brieflich einen „Anfang unter dem Titel: Der Lehrling zu Sais“ (IV, 229) ankündigen. Die Fragmente aus jener Zeit bezeugen, wie sehr Novalis erfüllt war von dem einen Gedanken, dass es nämlich dem Menschen möglich sein müsse, „ausser sich“ mit Bewusstsein „jenseits der Dinge“ (II, 18, 22) in einem moralischen Raum der Freiheit und des Dinges an sich zu sein. Diesen Gedanken von der Möglichkeit der Ekstase bei vollem Bewusstsein hielt er für eine „grosse, höchstwichtige Idee“ (II, 379, 316). So schrieb er am 11. Mai 1798 an Friedrich Schlegel, dass er eine „sehr grosse, praktische Idee“ zu „bearbeiten“ suche, die „einen Lichtstrahl der höchsten Intensität auf das Fichtische System“ werfe, und „auf deren Fund“ er „beinah stolz“ sei, weil sich mit ihr wahrscheinlich die „kühnsten Wünsche und Ahndungen jener Zeit“ (IV, 231) realisieren liessen. Im selben Brief wird „ein Roman in Sedez“ erwähnt, womit zweifellos „Die Lehrlinge zu Sais“ gemeint sind. Wenige Wochen später, am 20. Juli 1798, kam er nochmals darauf zurück: „In meiner Philosophie des gewöhnlichen Lebens bin ich auf die Idee einer *moralischen* (im Hemsterhuisischen Sinn) Astronomie gekommen und habe die interessante Entdeckung der Religion des sichtbaren Weltalls gemacht. Du glaubst nicht, wie weit das greift. Ich denke hier Schelling weit zu überfliegen“ (IV, 232). Und anfangs September 1798 endlich erhielt Karoline Schlegel die Mitteilung, dass er, Novalis, eben damit beschäftigt sei, im Anschluss an Goethe — als Dichter der „Lehrjahre“ wohl der „merkwürdigste Physiker unsrer Zeit“ — und an Schellings „Weltseele“ ein „neues wissenschaftliches Kontinent“ zu entdecken und zu „begrenzen“. Je tiefer er „in die Unreife von Schellings ‚Weltseele‘ eindringe“, desto mehr fühle er sich genötigt, eine ganz neue „Natur und Welt zu bauen“ (IV, 237 f.).

Damit hören die brieflichen Zeugnisse über die „Lehrlinge“ vorläufig auf. Von den Plänen zu „Heinrich von Ofterdingen“ stark beansprucht, stellte Hardenberg die Ausarbeitung seines Naturromans zurück. Erst volle anderthalb Jahre später, am 23. Februar 1800, werden in einem der letz-

ten Briefe an Ludwig Tieck die „Lehrlinge“ nochmals erwähnt: „Jakob Böhme lese ich jetzt im Zusammenhange und fange ihn an zu verstehen, wie er verstanden werden muss. Es ist mir lieb, ihn durch Dich kennengelernt zu haben. Umso besser ist es, dass die „Lehrlinge“ ruhn — die jetzt auf eine ganz andere Art erscheinen sollen. Doch erst muss „Heinrich“ fertig sein. Eines nach dem andern, sonst wird nichts fertig“ (IV, 331). Beim Vorsatz zur Umarbeitung freilich verblieb es. Auf welche Weise „Die Lehrlinge zu Sais“ hätten neugestaltet werden sollen, wissen wir nicht. Des Dichters Tod vom 25. März 1801 hat deren Vollendung verhindert.

Zur Untersuchung angeregt wurde der Verfasser durch seinen verehrten Lehrer Prof. Dr. Emil Staiger, und durch die Zürcher Dissertation von Hans-Peter Jaeger: „Hölderlin-Novalis, Grenzen der Sprache“ (1949). Es lag in seiner Absicht, Hardenbergs hinterlassenen Roman unter Verwendung zahlreicher Fragmente, aber ohne herleitende Bezugnahme auf zeitgenössische Philosophie und Literatur aus sich selbst heraus zu erklären. Novalis war des Glaubens, dass ein Roman auch „schon die Rezension“ (III, 212, 783) als dessen „Komplement“ (I, 36, 114) mitenthalten müsse. In der ungemainen Wertschätzung der Rezension offenbart sich wechselweise als Ursache und Folge ein kaum mehr ursprüngliches, in der Reflexion bereits gebrochenes und literatenhaft gefärbtes Dichtertum. In ihr liegt auch der Grund, weswegen „Die Lehrlinge zu Sais“ nicht ganz leicht zu lesen und zu verstehen sind. Es schien dem Verfasser daher geboten, sich möglichst eng an den Text zu halten und fortlaufend Zeile um Zeile zu interpretieren. Beigezogene Fragmente sind nach Bandzahl (römisch), Seitenzahl (arabisch) und Einzelnummer (arabisch) verzeichnet. Wörtliche Übernahmen ohne Stellenangabe stammen aus der nahen Umgebung des jedem Abschnitt gleichsam als Überschrift vorangestellten, mit Hinweisen (Seiten- und Zeilenzahl) versehenen und kursivgesetzten Zitats. Benützt wurde die Novalis-Gesamtausgabe in vier Bänden (Leipzig o. Jahrg.) von Paul Kluckhohn.

DER LEHRLING

11, 1: „*Mannigfache Wege gehen die Menschen*“: Nähme sich einer die Mühe, die vielfältigen Lebenswege der Menschen nachzuzeichnen, dann würde er bald „wunderliche“, kreisförmige Figuren entstehen sehen, zarte Gebilde, wie sie sich dem aufmerksam forschenden Auge auch in der Musterrung des Gefieders darbieten; wie sie sich zeigen auf den Eierschalen oder in den Wolkenbildungen, in der Maserung des Gesteins, in den Bahnen der Gestirne oder im Bau der Pflanzen, Menschen und Tiere, in den Schichtungen und Konturen der Gebirge oder in den Chladni'schen Tonfiguren und endlich „in den Feilspänen um den Magnet her“. In ihnen offenbart sich die geheime Ordnung und Regelmässigkeit des scheinbar Zufälligen.

Die seltsamen Konfigurationen sind ein sichtbar gewordener Bewegungsrhythmus, eine Wunderschrift, an und auf Grund welcher sich die Lehre von des Weltalls symphonischer Sprache sollte ausbilden lassen; wie denn auch in unserer Sprache eine Grammatik erst geschaffen werden konnte, nachdem der Mensch es gelernt, das Gedachte und Gesprochene schriftlich zu fixieren. Wenn in der Grammatik der Mechanismus des Denkens und Sprechens als ein methodisches Verfahren der Schrift sich in feste Regeln fassen lässt, dann sollte die Sprache des Weltalls in derselben Weise fassbar sein in einer allgemeinen Rhythmen- oder Strukturlehre. Wer die Wunderschriften zu lesen verstünde, dem bliebe auch die Natur nicht mehr fremd und geheimnisvoll, und er selbst wäre „des ewigen Lebens voll“. Denn „alle Methode ist Rhythmus“, so lautet ein Fragment; „hat man den Rhythmus der Welt weg, so hat man auch die Welt weg“ (III, 118, 349).

11, 12: „*Ein Alkabeth scheint ausgegossen*“: Die heutigen Menschen freilich vermögen diese Wunderschrift nicht zu entziffern und zu lesen. Ihre Sinne sind stumpf geworden; sie sind träge und bedürfen eines äusseren Anstosses, oder sie sind blind und gefühllos. Kaum ein Mensch noch hat einen wachen Sinn für den Rhythmus. Denn „rhythmischer Sinn ist Genie“ (III, 118, 349), und Genie ist unter uns selten genug. Der rhythmische Sinn erlaubte uns ein ursprüngliches, gleichsam instinkthafes Verstehen der Welt und das völlige Einssein mit ihr. „Mit Instinkt hat der Mensch angefangen“, lesen wir in einem Fragment, „mit Instinkt soll der Mensch endigen. Instinkt ist das Genie im Paradiese — vor der Periode der Selbstabsonderung“ oder „Selbsterkenntnis“ (III, 111, 310). Dieser Instinkt muss zwischen unseren Sinnen liegen als ihr einigender Grund. Novalis meint, dass er „dieselbe Rolle“ spiele in uns „wie die Feste ausser uns“ — nämlich „der Aether“ (III, 259, 1037). Er sei „die Wechselkraft“ oder „das verbindende Mittelglied“ (II, 257) und heisse „Schöpfungskraft in Beziehung auf“ unsere „Anschauung“ (II, 259) und „Denkkraft, indem“ er „auf den Verstand würkt“ (III, 108, 297). Im Zeitpunkt der Individuation ging der Mensch jener ursprünglich-instinkthaften Einheit und Sicherheit verlustig. Seither versteht er die Sprache des Weltalls nicht mehr. Die Natur ist ihm fremd geworden. Indes ist diese Fremdheit bei genauerem Zusehen gerade der Beweis für die ursprüngliche Verwandtschaft mit der Natur. Denn man muss im tiefsten verwandt sein mit dem, was einem fremd und geheimnisvoll zu erscheinen vermag. Und daher taucht zuweilen in uns, in dem seltsam helllichtigen Zustand zwischen Wachsein und Schlaf, aus unbegreiflicher Tiefe der Seele wie ein goldener Traum die Ahnung jenes paradiesischen Einsseins auf und erhellt buchstäblich für einen Augenblick die Runenzeichen der Wunderschrift, vor der wir wachen Tages verständnislos staunend stehen. Jede solche Ahnung erstreckt sich auf Vergangenes und Künftiges. Sie ist Erinnerung ans Paradies und Vision einer neuen, künftigen Einheit. Doch goldene Träume lassen sich nicht greifen und halten, weil und solange sie Träume sind. Leise steigen sie auf

und verweilen in kurzer, schwebender und duftender Weile; dann verschwinden sie wieder, sobald wir erwachen, und lösen sich auf in Nichts. Sie zerrinnen wieder, wie uns das Wasser in der hohlen Hand zwischen den groben Fingern zerrinnt. Sind wir wach, dann vergessen wir sie. Wir sind vergesslich geworden. Der Alkahest, das Auflösungsmittel, das unsere Sinne aufgelöst und stumpf gemacht hat, ist die Vergesslichkeit. Die Natur bleibt ein Geheimnis, das wir nicht mehr oder noch nicht verstehen.

11, 17: *„Die Unverständlichkeit sei Folge nur des Unverstandes“*: Dass der Mensch die Wunderschrift der „echten Sanskrit“ nicht zu verstehen und zu enträtseln vermag, ist nicht ihre, sondern seine Schuld. Er ist so unverständlich, suchen zu wollen, was er insgeheim schon besitzt und darum nie finden kann. Denn suchen kann man doch nur, was man ahnungsweise schon kennt und einmal wenigstens besessen haben muss. Jedes Suchen mit Absicht und Willen aber bekräftigt und bestätigt das Verlorenhaben leider nur noch mehr. Wer als sterblicher Mensch das Ursprüngliche, Heilige oder wie immer es genannt sein mag, begrifflich zu fassen und zu erhaschen sich abmüht, der wird bald genug einsehen lernen, dass es sich eben dadurch stets wieder entziehen und ein traumhaft goldenes Geheimnis bleiben muss. Es ist darum auch irrig zu glauben, dass die echte Sanskrit darauf reche, von uns verstanden zu werden. Darauf rechnet nur unsere Sprache. Die echte Sanskrit aber ist keine Aussage; sie will nicht dieses und jenes und vieles besagen. Indem sie nichts besagt, sagt sie alles. Ihr eigentümlich ist es, „dass sie sich bloss um sich selbst bekümmert“ (II, 430). Sie ist kein ernsthaftes Geschäft, sondern ein zweckfreies Spiel, das, solange es Spiel bleibt, sich selbst nicht versteht, weil es sich selbst genug ist. Denn verstehen meint hier so viel wie: Etwas begreifen oder eines Dinges gewiss sein in seiner Dienlichkeit für jemand und zu etwas, welch beides immer ein anderes und nicht mehr dieses Etwas oder Ding selber ist.

11, 26: *„Von unserm Lehrer sprach gewiss die Stimme“*: Dieser Lehrer hat ein anderes Verhältnis zur Sprache als unsere Schulmeister, die sich ihrer im Unterricht bedienen müssen. Sie ist für ihn nicht das geeignete Medium der Mitteilung; daher spricht er kaum. Dafür „späht“ er in die Augen seiner Schüler, ob auch sie spiegeln würden den Glanz jener visionären Erleuchtung, welche die Chiffren der Wunderschrift „sichtbar und verständlich“ macht. Sein Unterricht ist nicht das übliche Lehren, sondern ein blosses Pflegen und Wachhalten von seiner Lehrlinge eigener Lernbegier. Er weiss, dass „alle Weisheit in der Anwendung eines Bekannten auf ein Unbekanntes“, im „Einfügen eines Passenden in ein Passendes“ (II, 208) besteht. Er befolgt nicht die diskursive, sondern eine Methode der spielerischen Enthüllung, derart, dass er die Schüler „durch ein allmähliches Teilnehmenlassen“ (III, 64, 15) an seinen Beschäftigungen zu dem zu erziehen sucht, was er selber ist und vermag.

12, 15: „...und drückte Ton in sonderbare Felsenbilder“: Es sind wohl zwei sich ergänzende Wege, die es zum Ursprünglichen zurückzulegen gilt. Den einen hat der Lehrer zurückgelegt. Von früh auf nämlich übte dieser alle seine Sinne. „Den Sternen sah er zu“, jenen „leuchtenden Propheten“ (I, 165), und zeichnete „ihre Stellungen“, ihre Bahnen sich im Sande nach. Die atmosphärischen Erscheinungen des „Luftmeers“ betrachtete er „ohne Rast“. Er sammelte „Steine, Blumen, Käfer aller Art“, legte sie „in Reihen“ und machte eben auf die Weise sichtbar, was ihn selber bisher unvermerkt geführt. Eine heimliche Sehnsucht trieb den Heranwachsenden übers Meer in fremde Länder und zu neuen Menschen. In den Tiefen der Gebirge, in Höhlen und Gängen forschte er nach dem Bau der Erde. Hatte er bei der Betrachtung des Himmels, welcher von uns seit alters für das Buch „der Zukunft“ (I, 165) gehalten wird, den Lauf der Gestirne alsbald im Sande nachahmen können, so fand er nun unter dem Erdboden ungeheure, erhabene „Denkmale der Urzeit“ (I, 165) vor. Wieder stand er, diesmal freilich im Entgegengesetzten, vor derselben Aufgabe. Als „beinah verkehrter Astrolog“ (I, 165) drückte er weichen „Ton“ in diese „sonderbaren Felsenbilder“, der sich leicht wieder ab- und herauslösen liess. So gewann er jedesmal ein genaues Mass und ein getreues, greifbares Modell jenes unsichtbaren Stempels, der sich ehemals dem Gestein musste auf- oder eingeprägt haben. Dieses dem Gestein selbst abgenommene Mass, eine solche Massnahme erlaubte ihm, „überall Bekanntes“ wiederzufinden, selbst wenn es noch so „wunderlich gemischt“ und „gepaart“ sein mochte. Wie er nach eigener Massgabe den Lauf der Gestirne im Sand „nachahmte“ und damit in praktischer Vorabsicht das Künftige sich dienstbar machte, so konnte er durch seine Massnahme in der Bildung des Modells die Urzeit als abkünftig in ihrer Herkunft fassbar machen. Sein Forschen war ein eigentliches Vermessen und Vergleichen nach einem von ihm selbst gegebenen oder genommenen Mass. Es bestand im Einfügen eines Passenden in ein Passendes und in der Anwendung eines Bekannten auf ein Unbekanntes. Messend und ordnend durchzog er die Welt, und „also ordneten sich in ihm“ selbst „oft seltsame Dinge“. Bald sah er nichts mehr allein. „In grosse bunte Bilder drängten sich die Wahrnehmungen seiner Sinne: er hörte, sah, tastete und dachte zugleich.“ Fortan gab es für seine Sinne weder ein träges Nacheinander noch eine fühllose Blindheit, sondern nur noch ein einziges, traumhaft-visionäres Zugleich; wie denn Anschauen und Denken oder Sinnlichkeit oder Verstand für uns nur eins werden können im Traum. Nur im Traume auch werden Vergangenes und Künftiges gegenwärtig und eins. Während aber für uns der Traum unwirklich bleiben muss, wenn und solange er Traum ist, hat er für den Lehrer Wirklichkeitscharakter gewonnen, weil diesem an und in der Natur die Einheit des Vergangenen und des Künftigen aufgegangen. Nur im Traum mögen uns, weil sie es in Wirklichkeit nicht sind, die Sterne als Menschen oder die Menschen als Sterne, die Steine als Tiere und die Wolken als Pflanzen erscheinen. Der Lehrer indessen durfte sich freuen, nach Belieben, solche

„Fremdlinge“ zusammenbringen zu können, da für ihn die Wirklichkeit zum Traum und der Traum zur Wirklichkeit geworden war. So wundern wir uns nicht zu lesen, am Ende seiner Wanderung sei der Lehrer zum „eigentlichen Chiffrierer“ (I, 31) geworden, der, indem er „in den Saiten nach Tönen und Gängen“ umhergriffe, „auf der Natur wie auf einem grossen Instrument“ (I, 31) zu „phantasieren“ (I, 31), auf ihr wie auf einer „Harfe“ (III, 251, 967) zu musizieren imstande sei und wisse, „wo und wie er dies und jenes finden und erscheinen lassen“ könne.

13, 30: „So wie dem Lehrer ist mir nie gewesen“: Indem der Lehrer auf der Natur wie auf einem „musikalischen Instrument“ (III, 251, 967) spielt, ist sie für ihn ein einheitliches Ganzes geworden und er völlig eins mit ihr. Gerade darum aber kann er diese Einheit „nicht verstehn“ (I, 31), so wenig als ein Pianist etwa sein Spiel versteht, wenn und solange er auf seinem Instrument selbstvergessen phantasiert. Wie ein Violinspieler vielleicht, im Musizieren ganz aufgehend, zwar fühlen kann, dass sein Spiel sei — als Einheit seiner nämlich und des Instruments —, wie er aber nicht zu sagen vermag, was sein Spiel sei; genau so vermag zwar der Lehrer gefühlsmässig zu erkennen, dass die Ganzheit sei, doch ist er ausserstande zu sagen, was sie denn eigentlich sei. Die gefühlsmässige „Erkenntnis“ (I, 31) ist von der „Auslegung noch himmelweit verschieden“ (I, 31). Die Einheit scheint nur praktisch „darstellbar“ (II, 181) zu sein und sich nicht „beschreiben“ (II, 181) zu lassen, wenn und weil sie von der Art eines Spieles ist. Sie entzieht sich dem sprachlichen Zugriff und will offenbar nicht „von Grund aus“ (II, 181) erklärt werden. Heisst es doch in einem Fragment, dass „nur das Unvollständige begriffen“, das Vollständige oder Vollkommene aber „nur genossen“ (II, 347, 145) werden könne. Wie ein Klavierlehrer zum Beispiel seine Schüler nur lehrt, es ihm nachzutun, so kann unser Lehrer seine Lehrlinge auch nur dazu anhalten, „es ebenso zu machen“ (II, 181) wie er. Beide sind gewissermassen Praktiker, die in ihrer Tätigkeit und Beschäftigung ganz aufgehen. Spiel ist, so glauben sie, wenn man macht. Beiden versagt die Sprache, wenn sie erklären sollen, was das Spiel selber sei. Deshalb auch war der Lehrer einmal gleich bereit, den Unterricht jenem aus geheimnisvoller Ferne hergekommenen Lehrling zu übergeben, einem Kinde noch, von wunderbarem Aussehen und fabelhafter Gestalt. blieb und bleibt der Lehrer meistens stumm, so hatte das Kind eine Stimme, die allen ins Herz drang. Alle fühlten sich ihm zugetan; es schien ihnen „die sichtbar gewordne Liebe“ (III, 73, 78) zu sein. Indes durfte, auf einer Mission begriffen, das Kind nur einen flüchtigen Augenblick verweilen. Sein Weg führte wieder in die Ferne. Es war nämlich Fabel, der poetische Sendbote des künftigen Reiches der Einheit. Bei seiner einstigen Rückkehr wird der Unterricht aufhören. Wie alle unsere Erziehung und Bildung abzielt auf das, was sein soll und, nach Novalis, einmal sein wird, so ist der Unterricht des Lehrers auf die Wiederkunft Fabels als „sichtbarer Moral“ (III, 72, 71) abgezwackt.

Nicht jedermann findet Aufnahme in der Tempelschule zu Sais. Die Lehrlinge, die der Lehrer um sich versammelt hat, bilden einen besonderen Stand. Jünglinge müssen es sein, Jünger, weil doch die „Überlegenheit“ (I, 230) der Jugend „in den allerhöchsten Dingen“ (I, 230) offensichtlich ist. Er darf hoffen, dass die Weisheit und Erfahrung seines Alters sich verbinde mit der natürlichen „Unschuld“ und „Elastizität“ (III, 91, 193) der Jugend. Und damit sie sich verbinde, muss er, da „wahre Mitteilung nur unter Gleichgesinnten, Gleichdenkenden stattfinden“ (II, 347, 142) kann, seine Wesensart auch in jenen voraussetzen, die seinem Unterricht folgen wollen. Einen freilich gibt es unter ihnen, der den Lehrer nicht versteht. „So wie dem Lehrer ist“ ihm „nie gewesen“. Er ist höchst ungeschickt und bei dem Mangel an praktischer Begabung weit mehr zur Theorie geneigt. Dennoch lässt ihn der Lehrer gewähren und „in Gedanken sitzen, wenn die andern suchen gehn“. Ahnt er vielleicht hinter der Ungeschicklichkeit die künftige Grösse? Hat nicht gerade, wie wir lesen, die leibhaftige Unscheinbarkeit das zentrale, kostbarste Stück der Reihensammlung, den Stein der Weisen gleichsam, ohne Mühe gefunden, nach dem weitaus Geschicktere seit langem vergeblich gesucht?

Dieser Lehrling unternimmt keine Forschungsreisen mehr durch die Welt und legt auch keine Sammlungen an. Dafür forscht er in den bereits vorhandenen Sammlungen, dem Ergebns der Erfahrungen anderer. Er sucht, da er dies für „unnützen Luxus“ (III, 136, 433) halten muss, nicht mehr nach neuen Dingen um ihretwillen, sondern nur noch in den vorhandenen um seinetwillen. Er bearbeitet, was bereits vorliegt, wieder. Seine Arbeit ist ein „universaler Eklektizismus“ (III, 118, 352). Er will nicht mehr bloss auf der Natur musizieren und die Musik in namenloser Seligkeit geniessen, er will sie auch auslegen und beschreiben. Kann der Lehrer in dieser Musik nur ein praktisch-technisches Problem sehen, so will der Lehrling im Glauben, dass alle „Praxis theoretischer werden“ (III, 63, 13) müsse, auf dem Wege der Theorie das Wesen der Musik sichtbar und verständlich machen. Dazu ist allerdings zu sagen, dass die kondizionale Verengung der Praxis von der ihr entgegengesetzt scheinenden Theorie nicht etwa aufgehoben, sondern im Gegenteil noch verstärkt wird. Wichtig sind deshalb für den Lehrling nicht mehr die Dinge selber; wichtig ist, was sie für ihn zu bedeuten haben. Er fasst sie ausdrücklich an und in ihrer Dienlichkeit, das heisst: er erkennt ihren instrumental-funktionalen Charakter. Die Dienlichkeit weist die Richtung, entlang und am Ende welcher das vollkommene Ganze gefunden und auch beschreibbar werden muss. Darum „führt alles“ den Lehrling zu ihm „selbst zurück“. Er reflektiert auf sich selbst. Ihn „freuen“ zwar „die wunderlichen Haufen und Figuren in den Sälen, allein“ ihm „ist, als wären sie nur Bilder, Hüllen, Zierden“, schmückende Äusserlichkeiten also, die allesamt wegweisend hindeuteten auf „ein göttlich Wunderbild“. Nur durch fortgesetzte Reflexion „auf sich selbst“ (III, 118, 352) wird nämlich der Lehrling einst ans Ziel gelangen können, weil Reflexion, von „konsonierender Wirkung“ (III, 118, 352), allein fi-

gürlich sichtbar macht, was der Lehrer als musikalisches Spiel erlebt. Wenn diese Musik mit einem blossen Vokal von beseligendem Wohllaut verglichen werden darf, dann muss die Reflexion auf sich selbst dazu den Konsonanten liefern, und nur in der Verbindung beider entsteht die verständliche Sprache. Ist das Spiel reine Musik, so liefert die Reflexion dazu die „Figur“ (III, 214, 795), das heisst, bestimmbare „Grösse“ und „Richtung“ (III, 188, 671). Die Verbindung beider aber macht die Musik sichtbar und zum spielerischen Tanz, gemäss jenem Fragment, dass der Tanz „aufs engste mit der Musik verbunden und gleichsam nur ihre andre Hälfte“ (III, 288, 48) sei. Als Tanz ist das Spiel nicht mehr bloss gefühlsmässig erkennbar; sein Rhythmus, seine Regelmässigkeit muss sich in den „Arabesken, Mustern, Ornamenten“ (III, 287, 32) des Tanzes auch beschreiben lassen.

13, 37: „...wo in tiefem Schlaf die Jungfrau steht“: War der Weg des Lehrers ein Gang nach Aussen, eine Reise der Erfahrung durch die uns umgebende Welt der Dinge, so wird der Weg des Lehrlings zu einem Gang nach Innen, zu einer inneren ‚Erfahrung‘ jener Gegend, „wo in tiefem Schlaf die Jungfrau steht“. Reflektierend „in sich selbst zurückgehen bedeutet bei uns, von der Aussenwelt abstrahieren“ (II, 22, 45); Abstraktion aber wird in den Fragmenten oft auch „Annihilisation“ (III, 265, 1097) genannt. Die innere, „abstrakte Welt“ oder „Traumwelt“ (III, 167, 600) ist, wenngleich im Entgegengesetzten, ein eigentliches „Pendant“ (II, 271) zur Aussenwelt und korrespondiert mit ihr „durchaus bis in die kleinsten Teile“ (II, 277). Sie ist „das Lichtreich“ (II, 17, 16), im Vergleich zu welchem alles Äussere nur einer „Schattenwelt“ (II, 17, 16) angehört. Novalis bezeichnet das Innere als „Geisterwelt“ oder oft auch kurz als „Geist“ (II, 336, 106). Je tiefer der reflektierende Lehrling in das Gebiet des Lichtreichs vordringt, desto schattenhafter und ferner muss ihm werden, was für uns nah und handgreiflich ist, weil er eben davon abstrahiert. Was wir dagegen für abstrakte Träume und ferne Nebel halten, dies wird ihm zur hellbeschiedenen, nahen Wirklichkeit. Für ihn verhält sich das Äussere zum Inneren, wie für uns die von der Sonne entworfenen Schattenbilder sich verhalten zu den Dingen, von denen sie herkommen und auf die sie zurückweisen.

Die Lichtquelle des Lichtreichs wird von Novalis einmal „inneres Lichtphänomen“ oder „intellektuale Anschauung“ (III, 167, 605) genannt. Wenn man von unserem Anschauungsvermögen als von einem Auge sprechen darf, das Licht empfangend sieht, dann darf man das innere Lichtphänomen mit einem Auge gleichsetzen, das sehend lichtet. Wir kennen diese Lichtung als Erleuchtung oder Vision. Sie erhellt die innere Gegend und macht sie allererst zum Lichtreich. In das Lichtreich wiederum wirft die Aussenwelt „ihren Schatten“ (II, 17, 16). Die Lichtung selbst aber lässt sich vielleicht mit einem Scheinwerfer vergleichen, dessen Lichtstrahl das gestaltlose Dunkel des nächtlichen Nichts lichtend durchdringt. Eine Wand

zum Beispiel, auf die er auftrifft, wird für uns erst dadurch zur Wand, dass sie von ihm erleuchtet wird. Jeder Gegenstand, der vor die Lichtquelle tritt, wirft auf das Lichtfeld der Wand seinen Schatten. Je undurchdringlicher, konkreter und in diesem Sinne wirklicher der Gegenstand ist, desto schärfer und störender sein Schattenbild im Lichtfeld. Je durchsichtiger aber und lichtdurchlässiger der Gegenstand, desto geringer und zarter sein Schatten. So besteht die Aufgabe des Lehrlings eben darin, die Dinge der äussern Welt auf dem Wege der Abstraktion oder Annihilisation durchsichtig zu machen.

Dass zwischen der äusseren und inneren Welt ein Verhältnis der gegensätzlichen Entsprechung bestehen soll, ist erwähnt worden. Wie aber nach unserer alltäglichen Erfahrung die Schatten nur übereinstimmen und zusammenfallen können mit den Dingen, von denen sie herkommen, wenn in der Mitte des Tages die Sonne senkrecht steht, so kann der Lehrling das Aussen und Innen gleichfalls nur zur Übereinstimmung bringen, wenn er in der Mitte zwischen und über beiden steht. Es mag in diesem Zusammenhang angebracht und interessant genug sein, einen Brief zu erwähnen, worin Novalis am 23. Februar 1799 — während der Arbeit an den ‚Lehrlingen‘ und am ‚Heinrich von Ofterdingen‘ — an Karoline Schlegel schrieb, er sei „dem Mittag so nahe, dass die Schatten die Grösse der Gegenstände“ hätten, „und also die Bildungen“ seiner „Phantasie so ziemlich der wirklichen Welt“ (IV, 184 ff.) entsprächen.

Wie der Mensch als körperliches Wesen sich inmitten der ihn umgebenden äusseren Welt befindet, so steht im Zentrum der Geisterwelt die Seele. Die Seele sei, meint Novalis, ein System innerer und feiner Sinne, währenddessen der Körper ein System äusserer und „grober“ (II, 364, 231) Sinne sei. „Es gibt“, so lautet ein Fragment, „zwei Systeme von Sinnen, die, so verschieden sie auch erscheinen, doch auf das innigste miteinander verwebt sind. Ein System heisst der Körper, eines die Seele. Jenes steht in der Abhängigkeit von äusseren Reizen, deren Inbegriff wir die Natur oder die äussere Welt nennen. Dieses steht in der Abhängigkeit eines Inbegriffs innerer Reize, den wir den Geist nennen oder die Geisterwelt“ (II, 336, 106). Der Lehrling schickt sich an zu entdecken, dass der Geist als „Aussenwelt“ (III, 157, 532) in ihm mit der Seele „in einer analogen Verbindung“ steht wie die Natur als „Aussenwelt ausser“ ihm mit seinem Körper und dass Geisterwelt und äussere Welt oder Geist und Natur „so verbunden sind wie“ (III, 157, 532) die Seele mit dem Körper. Wenn von der Aussenwelt her der Körper affiziert wird, entstehen Empfindungen oder „Sensationen“ (III, 158, 532); wenn aber die Seele affiziert wird, entstehen „Gedanken“ (III, 158, 532). Solange alles Äussere, Körperhafte in und durch Empfindungen vernehmbar ist, muss sich alles Innere, Seelenhafte in und durch Gedanken vernehmen lassen.

Der „Sitz“ der Seele endlich „ist da“, wo sich „Innenwelt und Aussenwelt berühren“ (II, 17, 19). Dieser Ort liegt zwischen beiden im Unendlichen oder im „Himmel“ (III, 69, 57) als der Stätte der Götter. In eben

der Mitte „steht“ auch die schlafende Jungfrau, die heilige Isis als Göttin der Natur. Des Lehrlings Geist „sehnt“ sich darnach, sie zu berühren, dieweil sie ihn lockt und anzieht. Wie sich die beiden Hälften des gespaltenen Androgynons liebend zusammenfinden wollen, so strebt der edle Geist sich mit der göttlichen Jungfrau zu vereinigen. Sie ist, dem schlafenden Dornröschen gleich, seine andere Hälfte, sein „Nicht-Ich“ oder sein „Du“ (III, 158, 532). Mit einem „ersten Kuss“ (II, 331, 70) und einem liebevollen Du wird er sie einst erlösen aus den Banden des Schlags. Er ist erweckend und lebensspendend. Er ist eine männlich wirkende Kraft, sie seine verlockende, empfangende Hälfte. Ihr prägt und bildet er sich im Augenblick der Berührung ein. Aus der Vereinigung aber entspringt Fabel, das Kind beider, das sichtbare Zeugnis ihres liebenden Einsseins.

14, 2: „... ein unverbrüchliches Geheimnis dünkt es mir“: Noch ist freilich für den Lehrling das innere Heiligtum, die Wohnung der göttlichen Isis ein so unsäglich hehres Geheimnis, dass darüber in herkömmlicher Weise geredet und verhandelt werden weder kann noch darf. Nie ist man nämlich dem Heiligen ferner, als wenn man im eifrigen Geschäft des Redens ihm nahe zu sein glaubt; und nie ist es näher, als wenn es ferne scheint. Denn eben darin liegt die unbegreifliche Paradoxie, dass es nur als ferne scheinendes Geheimnis nahe sein kann, weil es das Heilige ist. Wer es in Worte zu fassen versucht, muss ein Meister des Worts sein. Wer aber wäre dies mehr als ein Dichter? Nur der Poesie mag sich das Heilige nicht verschliessen. Gern hätte darum der Lehrling jenes wunderbare Kind um Rat „gefragt“, das, aus der Ferne hergezogen, ahnungsgleich für einen flüchtigen Augenblick unter den Schülern zu Gast war. In dessen Nähe schien ihm „alles heller innerlich zu werden“; er hätte, „wäre es länger geblieben“, ganz gewiss noch mehr in sich „erfahren“. Auch wäre ihm „am Ende vielleicht der Busen offen“ und die „Zunge frei geworden“. In den „Zügen“ des Kindes fand er „Verwandtschaft“, so wie etwa Eltern sich in ihren Kindern wiederfinden mögen. Denn in Fabel hat das Heilige, die lockende und bedrängende Liebe, sich poetisch verkörpert. Noch kann Fabel nur aus der Ferne als flüchtige Ahnung da und nahe sein. Erst als vollkommener Dichter und Meister wird sich am Ende der Lehrzeit der Lehrling der Wiederkunft und dauernden Gegenwart Fabels freuen dürfen. Es mag daher angezeigt sein, den Werdegang des Lehrlings wenigstens anzudeuten.

Die Welt des Geistes ist eine ganz und gar abstrakte Welt. Als inneres Lichtreich ist sie zugleich der Quellgrund der ihr entgegengesetzten äusseren Schattenwelt. Auf dem Gang nach Innen wird der Lehrling das Äussere, den mundus sensibilis, allmählich „ergründen“ (II, 181), ihn auf dem Wege abstrahierenden Denkens verinnerlichen und vergeistigen. Ergründen aber „ist philosophieren“ (II, 181). Philosophie versteht sich nach Hardenberg als ein beständiges Fragen nach dem Grund, und „jede Frage nach dem Grunde ist eine abstrakte, d. h. von dem Gegenstand“, der Natur weg

„dem Geist zu gerichtete Frage“ (II, 410, 463). Indes macht die allmähliche Vergeistigung der äusseren Welt nur die eine Hälfte der Aufgabe aus. Gemäss dem Fragment, dass nicht nur das Äussere oder „das Sinnliche abstrakt“, sondern auch „das Abstrakte“ oder das Innere „versinnlicht“ (III, 108, 301) werden müsse, hat der Lehrling überdies ein Dichter zu werden, weil nur der vollkommene Dichter das Geistige und Abstrakte in Worte zu fassen und derart zu veräussern vermag. Der vollkommene Dichter stellt daher nur „den höchsten Grad“ des philosophischen „Denkers“ (III, 137, 434) dar. Er ist ein eigentlicher „poeta philosophus“ (III, 145, 473). Denn wenn wir die Philosophie den Anfang und das Ende aller Wissenschaft nennen, dann ist die Poesie ihrerseits der Inbegriff und „Held“ (II, 375, 277) der Philosophie. Und jede Wissenschaft muss „Poesie“ werden, „nachdem sie Philosophie geworden ist“ (III, 238, 888). Da also die neue Einheit poetisch zu Wort kommen soll, zu Wort und Gestalt, muss auch die Poesie in ihrem Wesen noch erörtert werden.

Die Poesie ist zunächst einmal eine Kunst und als solche der Natur entgegengesetzt, weil sie eine „Faktur“ (III, 67, 49) ist. Der Gegensatz zwischen Natur und Kunst ist das Indiz einer früheren und künftigen Einheit. Die „Natur soll Kunst und Kunst zweite Natur werden“ (II, 410, 463). Wie die „Malerei“ alles „in Fläche und Flächenerscheinungen“, die Musik alles „in Bewegungen“ verwandelt, so setzt die Poesie alles „in Worte und Sprachzeichen“ (III, 212, 784) um. Im Gegensatz zur Natur als dem Inbegriff des Gegebenen steht die Poesie deshalb, weil dem Dichter „das Schöne“ oder „der Gegenstand der Kunst nicht gegeben ist“ und „in den äusseren Erscheinungen schon fertig liegt“ (II, 359, 221). Der Dichter „nimmt“ dieses Schöne, das „Wesen“ seiner Kunst ganz „aus sich selbst“, so dass ihn „auch nicht der leiseste Verdacht“ einer blossen „Nachahmung“ (II, 359, 221) treffen kann. Denn eigentlich wird „in allen echten Künsten eine Idee — ein Geist“ realisiert, das heisst, „von innen heraus produziert“, nämlich „die Geisterwelt“. Für das Auge „ist es die sichtbare Welt a priori, für das Ohr die hörbare Welt a priori, für das sittliche Organ (Gewissen) die sittliche Welt a priori, für das Denkorgan die denkbare Welt a priori. Alle diese Welten sind nur verschiedene Ausdrücke verschiedener Werkzeuge (Organe) eines Geistes und einer Welt“ (II, 363, 230). Der Maler sieht a priori, der Musiker hört a priori; sehen aber und hören sind „hier ganz aktiv“ gemeint, sind „durchaus bildende“, schöpferische „Tätigkeit“ (II, 359, 221). Die Poesie selbst nimmt unter den Künsten nach Novalis eine Vorrangstellung ein, indem sie „die Mittelkunst zwischen den bildenden und tönenden Künsten zu sein“ (III, 107, 293) scheint. Während sich nämlich „die Skulptur und die Musik“ als „entgegengesetzte Härten“ oder Extremwerte gegenüberstehen, bildet die Poesie zwischen beiden „den Übergang“ (III, 78, 107). Die Skulptur ist „das gebildete Starre“, die Musik „das gebildete Flüssige“ (III, 78, 107), die Poesie aber hat als Mittelkunst an beiden Arten des Gebildeten oder Künstlichen ihren Anteil. In einem Fragment macht Hardenberg den Ver-

sich folgender Zuordnung: „Plastik, Musik und Poesie verhalten sich“ zueinander „wie Epos, Lyra und Drama“ (II, 352, 192) oder wie „Körper, Seele und Geist“ (II, 376, 291). Wenn also eine Plastik und ein Epos deswegen zusammenzugehören scheinen, weil beide „vorzüglich“ (II, 374, 273) ruhend-gegenständlich und anschaulich (,objektiv‘) sind, so sind Musik und lyrische Gedichte darin verwandt, dass in ihnen ein Zuständlich-Bewegliches, ein Flüssiges und unanschaulich Geistig-Seelisches vernehmbar wird. Poesie und Drama schliesslich enthalten sowohl ein plastisch-episches als auch ein musikalisch-lyrisches Element. Und beider Elemente Einheit macht das Wesen der Poesie aus. Die Poesie repräsentiert jene Mitte, in welcher die neue Einigung von Objektivem und Subjektivem oder von Natur und Geist möglich und vollziehbar werden soll.

Diese Poesie der Mitte ist eine Kunst der Ferne. Novalis selbst nennt sie „romantische Poesie“ (III, 348, 440) oder auch „Poesie der Nacht und Dämmerung“ (III, 111, 312). Wie in dämmriger Ferne alles zusammenrückt und eins wird, was aus der Nähe gesehen getrennt, gesondert und vereinzelt ist, so bringt die romantische Poesie das Anschaulich-Gegenständliche in jene abstrakte, einigende Ferne, welche dem unanschaulich Geistigen ganz nahe ist. Von allen Künsten ist sie diejenige, deren Apriorität ganz ausser jedem Zweifel steht. Denn während dem bildenden Künstler sowohl wie dem Musiker die Natur immerhin noch das Material liefert, „ist von der Dichtkunst sonst äusserlich nirgends etwas anzutreffen“ (I, 115). Indem sie „schlechterdings kein bestimmtes Objekt mehr“, sondern nur noch ein „reines N behandelt“, ist sie ein umfassendes, allgemeingültiges „N-Machen“ (III, 77, 97). Sie „schafft nichts mehr mit“ den gewöhnlichen „Werkzeugen und Händen“, sondern nur noch mit dem „N-Organ“ (III, 77, 97). Das „Auge und Ohr vernehmen nichts davon: denn das bloss Hören der Worte ist nicht die eigentliche Wirkung dieser geheimen Kunst“ (I, 115). Wie der bildende Künstler und Musiker „die äusseren Sinne mit angenehmen Empfindungen“ erfüllt, „so erfüllt der Dichter das inwendige Heiligtum des Gemüts mit neuen, wunderbaren“, fabelhaften „und gefälligen Gedanken“ (I, 115). Und eine magische Gewalt liegt in den „Sprüchen“, mit welchen er die „festgebannten Zuhörer“ begeistert und „berauscht“ (I, 116).

Auf die Weise also lässt „der poetische Philosoph“ (III, 145, 473) alle Wissenschaften und Künste weit hinter oder unter sich zurück. Er „ist en état de Créateur absolu. Ein Kreis, ein Triangel werden“ heute „schon auf diese Art kreiert. Es kommt ihnen nichts zu, als was der Verfertiger ihnen zukommen lässt“ (III, 145, 473). Seine Kunst „kat'exochen“ (II, 371, 250) muss als „Basis aller Wissenschaften und Künste eine Wissenschaft und Kunst sein, welche man der Algebra vergleichen kann“ (III, 76, 95). Wie die Algebra ein spätes Kind der Mathematik ist, so ist diese Kunst „später“ als die übrigen „speziellen Künste und Wissenschaften“ entstanden, weil doch „die Gattung oder das Gemeinsame später als das Einzelne“ entstehen und „ins Fleisch kommen“ (III, 76, 95) kann. Sie scheint demnach

wesensmässig mathematisch zu sein. Und in der Tat heisst es in einem Fragment: „Wenn der Mathematiker etwas Richtiges tut, so tut er es als poeta philosophus“ (III, 145, 473). Für ihn sind „Zahlen wie Zeichen und Worte Erscheinungen, Repräsentationen kat'exochen“ (III, 295, 98). Der vollkommene Dichter ist ein göttlicher Mensch oder umgekehrt der menschlich gewordene Gott. Freilich, noch steht die neue Inkarnation Gottes „kat'anthron“ (III, 295, 98) aus, doch „alles“, was heute schon von Gott „prädiert“, ausgesagt wird, liefert die Bausteine zu einer menschlichen Zukunftslehre; und „jeder Mensch, der jetzt von Gott und durch Gott lebt, soll selbst“ einmal „Gott werden“ (III, 107, 290). Bis dahin allerdings wird die Lehrzeit des Lehrlings kein Ende finden können. Erst wenn dieser die ganze äussere Welt oder Natur ergründet, vergeistigt oder verinnerlicht und als vollkommener Dichter das Innere, Geistige und Heilige zu besprechen und zu veräussern gelernt haben wird, erst dann wird er ein „Messias der Natur“ (III, 68, 52) zu nennen sein, von dem sich jedes Wort im Gesprochenwerden alsogleich inkarniert, gemäss jener Bibelstelle: „Gott sprach: Es werde Licht! und es ward Licht“ (Mose, I, 1, 3).

14, 16: „Gerade diese Fremdheit ist mir fremd“: Weil der Lehrling den Endzweck seiner Lehrzeit kennt, wagt er kaum, „sich selber zu gestehen“, wie lange sie noch dauern werde. Es will ihn dünken, „als blieb“ er „immer“ und für alle Zeit in Sais. Denn „zu innig dringt sich“ ihm „der Glauben auf“, dass er nur da werde einst „finden“ können, was als schlafende Göttin lockt um des Berührt- und Belebtwerdens willen, als heiliger Geist aber „beständig rührt“ und „affiziert“ (III, 371, 13). Je länger er „mit diesem Glauben“ umhergeht, dessen „Grundlage“ (IV, 261) das Christentum bildet, desto deutlicher erkennt er in ihm die „projektierende Kraft“ (IV, 261) einer neuen Welt, eines „lebendigen, moralischen“ (IV, 261) Reiches. Das moralische Reich zu verwirklichen ist die unendliche Aufgabe der „Sittlichkeit“ (II, 363, 230) als einer reinen „Glaubenskunst“ (III, 219, 813). Wie die Kunst des Malers etwa darin besteht, „regelmässig und schön zu sehn“ (II, 359, 221), so besteht die Glaubenskunst darin, „nach Regeln“ (II, 336, 106) zu glauben. Ist zudem für den Maler das Schöne als „das Sichtbare kat'exochen“ (II, 330, 65) Ideal und Vorbild, welches er in seiner Kunst immer wieder neu zu realisieren trachtet, so wird dem sittlich Gläubigen das Moralische zum idealen Vorbild. Denn das Schöne ist nach Novalis nur die sichtbare Hälfte des Moralischen, beide Hälften aber verhalten sich „in der Geisterwelt“ wie sich im Irdischen „Licht und Wärme“ (III, 149, 495) zueinander verhalten.

„Alles Wissen endigt und fängt im Glauben an“ (III, 216, 803). Das Verbum glauben bezeichnet „die Operation des Illudierens“, sie aber ist „die Basis der Illusion“ (III, 216, 803). Im Glauben, so lautet ein Fragment, „sehe ich ausser mir, was in mir ist“ (III, 216, 803); ganz gleich dem Geisteskranken, der seinen Wahn als Wirklichkeit erlebt. Dieser ist freilich krank, weil seine Wahnwelt eine „erdichtete“ (III, 216, 803) bleibt.

Echter Glaube indessen nach Regeln und „Grundsätzen“ (III, 230, 857) ist keine Krankheit mehr, sondern eine Kunst. Die Glaubenskunst oder Sittlichkeit nennt Hardenberg „Magie“ (II, 336, 106). Einem echten Magier gelten scheinbar so verschiedene Begriffe wie „Glauben“ oder „Genie“ (III, 118, 349), „Instinkt“ (III, 111, 310) oder „Vorurteil“ (II, 349, 161) und „Hypothese“ (II, 132; II, 424), Begriffe wie „Sittlichkeit“ oder „Tugend“ I, 236) und „Wille“ III, 194, 182; III, 334, 375) oder „Velleität“ (II, 351, 187) gleich viel und gleich wenig, weil sie für ihn dasselbe sagen und völlig identisch sind. Dieser Glaube oder Wahn-Sinn ist „das sittliche Organ“ (II, 363, 230), welches man gewöhnlich „das Gewissen“ (I, 236) nennt. Es sind die Gedanken des Lehrlings, wenn wir in einem Fragment lesen können: „Wir müssen Magier zu werden suchen, um recht moralisch sein zu können“ (III, 70, 59); erst wenn „ein Mensch“ einmal „wahrhaft“ zu glauben imstande ist, „er sei moralisch“, dann „wird er es auch sein“ (III, 217, 805). Der „moralische Sinn“ (III, 70, 59) oder — unter einem anderen Namen: die „Einbildungskraft“ kann „alle“ unsere stumpfen Sinne „ersetzen“ (III, 15, 5). Die Einbildungskraft als moralischer Sinn ist „der Sinn für Dasein, ohne äussere Affektion, der Sinn fürs Ding an sich“; sie ist „der echte Divinationssinn“, der ohne fremde „Veranlassung, Berührung“ zu „vernehmen“ (III, 70, 59) vermag. Damit freilich die Einbildungskraft nicht bloss „Figmenta“, erdichtete, krankhafte Wahngebilde, sondern „wirkliche Materialien“ (II, 209) liefere, muss sie regelmässig, gesetzmässig oder „vernünftig“ (II, 209) sein. Denn die Vernunft ist nichts anderes als der Name für „die Gesetzmässigkeit“ (II, 142) der Einbildungskraft. Die Vernunft, diese „ordnende Idee“ (II, 216), dieses „vereinigende, zentrierende Prinzip der Gemütskräfte“ (II, 333, 82), enthält „die Gesetze“ (II, 141) der Einbildungskraft. Die Glaubenskunst des Magiers ist also ein vernünftiger Wahnsinn, der Magier selbst aber „ein Zauberer — ein Künstler des Wahnsinns“ (III, 324, 296). Erst der Magier ist imstande, „das Schöne und Erhabene“, das Moralische „hervorzubringen“ (II, 295) und zu erzeugen, weil er die Einbildungskraft oder den Wahn-Sinn, bislang ein unsichtbar flüchtiger Geist, „zu kondensieren, zu konzentrieren“ und sichtbar, das heisst, in seiner Gesetzmässigkeit fassbar zu machen vermag. Er ist gottgleich. Seine Kunst, deren Grundlage das Christentum bildet, muss daher „Christianismus“ (III, 289, 53) genannt werden. Gott ist für ihn das Nicht-Ich, die andere Hälfte. Soll er „Gott lieben“, so muss dieser „hülfbedürftig“ (III, 289, 53) sein. Weil der Magier „Gott hervorbringt oder sichtbar macht“, indem er ihn glaubt und visionär „anschaut“, ist er „unsterblich“ (III, 359, 29).

Der „wundertätigen“ (III, 149, 492) Kraft des Glaubens ist es zuzuschreiben, dass alle Dinge der äusseren Welt sich „nach einer Gegend“ richten und dass sie, durchsichtig werdend, „ein höher Bild“ durchschimmern lassen als ihren „zarten Masstab und Grundriss“ (II, 431). Hatten sich im Lehrer selbst auf dessen Reisen nach Aussen „oft seltsame Dinge“ (I, 12; vgl. S. 5) geordnet, so „tritt“ nun dem Lehrling auf dem Gang

nach Innen wie von selbst „alles“ Äussere in eine „neue“, reine „Ordnung zusammen“. Er sieht jedes Einzelne nur noch in seiner verweisenden Funktionalität. Des werkzeuglich dienstbaren Charakters der Dinge gewiss, wird ihm „jedes so bekannt, so lieb; und was“ ihm „seltsam noch erschien und fremd, wird nun auf einmal wie ein“ trautes „Hausgerät“. Denn „gerade diese Fremdheit ist“ ihm „fremd“ geworden. Fremd aber kann uns nur werden, was einmal vertraut gewesen ist; fremd und unbekannt dünkt uns, was neu ist und als Künftiges noch aussteht, oder was alt, vergangen ist und wir nicht mehr kennen und vergessen haben. Durch ein solches Nicht ist das Fremde vom Bekannten abgehoben und bestimmt. Herkommen kann es nur von einem ursprünglich Bekannten. Fremdes ist nichtig, Fremdheit bedeutet Nichtigkeit; befremdete Fremdheit aber heisst Vernichtung der Nichtigkeit, was zu einer neuen Sicherheit und Vertrautheit führen muss, analog jener mathematischen Multiplikationsregel, wonach Minus mal Minus Plus ergibt.

Inden: der Lehrling die äussere, fremde und nichtige Welt abstrahierend vernichtet, macht er sie sich neu vertraut. Die Reisen nach Aussen und Innen von Lehrer und Schüler meinen denselben Vorgang der Eingewöhnung oder Domestikation durch Wiederholung in Theorie und Praxis. Das Fremde ist stets ungewöhnlich und unheimlich. Nach einem Fragment des Novalis „wirkt“ das „Neue“ als „Äusseres“, während alles „Alte“ und Vergangene als „Inneres“ (III, 112, 317) wirkt. Das Vergangene, Innere schläft und verlockt um seiner Erweckung willen. Es ist der Hort der Erinnerung. Erinnerungen indes sind „wehmütig“ und „ziehn uns zum Sterben, zum Verfliegen an“ (II, 42, 109), weil wir nur durch unseren Tod mit dem Vergangenen völlig eins werden können. Das Neue, Äussere und Künftige dagegen rührt und ist voller Beweglichkeit um seiner eigenen Beruhigung willen. Dem Neuen und Künftigen sind unsere Hoffnungen und Ahnungen zugewandt. Alle „Ahndungen“ sind „freudig“; sie treiben uns „zum Beleben, zum Verkörpern, zur assimilierenden Wirksamkeit“ (II, 42, 109). Zwischen dem Neuen und dem Alten, dem Äusseren und dem Inneren, der Zukunft und der Vergangenheit liegt der Bereich des Gewohnten und Vertrauten, in welchem alle Zeit stillesteht. Das Gewohnte ist dem Vergangenen und dem Künftigen offen; denn vertraut ist nur, was immer so war und immer so sein wird. Das Reich des Gewohnten ist einer Traumwelt vergleichbar. Nur der Traum nämlich kennt keine Zeit, vielmehr entfällt sie aus ihm allererst. Der Traum ist der Bote der Ewigkeit. Wir stellen sie her, wenn wir das Innere, Vergangene und Ideale ver-äussern, beleben und verkörpern in der Kunst, alles Äussere, Künftige und Lebendige aber vorwegnehmen, heiligen und vernichten im Abstraktionsprozess der Philosophie.

14, 24: „... und wenn kein Sterblicher ... den Schleier hebt“: Wie jeder gutwillige Lehrling nach Fertigkeit strebt und nach Meisterschaft in seinem Beruf, so hofft ein „echter Lehrling zu Sais“ fest darauf, einst das Heilig-

tum der göttlichen Isis entschleiern zu können. Da aber „kein Sterblicher, nach jener Inschrift“ im Tempel, „den Schleier hebt“ (vgl. dazu Schillers Gedicht: „Das verschleierte Bild zu Sais“), muss eben der Lehrling seine menschliche Endlichkeit (Vergesslichkeit) zu überwinden und unsterblich „zu werden suchen“. Nur wer unsterblich werden will, kann der Tempelschule angehören. Der Weg zur Unsterblichkeit führt den Menschen über die Vernichtung oder künstliche Heiligung seiner Endlichkeit in der Philosophie und der Sittlichkeit als den beiden verwandten Künsten der „Methodik“ und „Asketik“ (II, 363, 230). Die Überwindung selber ist ein philosophisch-asketischer Akt der „Selbsttötung“ (II, 307) oder der „Ekstase“ (III, 167, 605; III, 263, 1068). Im Lichte der ekstatisch-visionären Erleuchtung erst gibt sich das Heilige preis. Noch ist indessen die verschleierte Isis auch für den Lehrling „das Unbekanntheilige“ (IV, 343), welches, von rührender oder verlockend-reizender Wirkung, sich in seiner unendlichen Vollkommenheit jedem groben Zugriff stets von neuem entziehen muss. Das Unbekanntheilige ist „das Resultat und der Anfang von allem“ (III, 111, 312); ja es liegt jenseits von allem Anfang und Ende und ist als das Jenseitige schlechthin Ursprung und Ziel allen Glaubens zwar, doch für den sterblichen Menschen „unbegreiflich per se“ (III, 111, 312).

Erst als unsterblicher Magier wird der Lehrling einst dauernd in der Nähe und Gegenwart des Heiligen zu leben vermögen. Der Magier weiss „die äussern Dinge zu Gedanken“ (III, 110, 308) zu machen. Was als Diesseitiges unter dem Zeichen der Endlichkeit steht, weiss er philosophisch zu vernichten, durch Vergeistigung oder Idealisierung künstlich zu heiligen, weshalb er „magischer Idealist“ (III, 227, 847) genannt werden muss. Indem der magische Idealist das Endliche vernichtet, stösst er auf das Unendliche: eine heilige „Kraft“ (III, 214, 795) oder spielerische „Wunderbewegung“ (III, 227, 847), weil doch nach Hardenberg die beiden Begriffe von Kraft und Bewegung „synonym“ (III, 66, 49) sind. Indes weiss der Magier auch „die Gedanken“ zu „äussern Dingen“ (III, 110, 308) zu machen und zu hypostasieren. Als solcher ist er ein „magischer Realist“ (III, 227, 847). Der magische Realist „sucht“ und findet das Unendliche nicht als Wunderbewegung, denn von ihr geht er aus, sondern als „Wundergestalt“, als hypostasiertes „Wunderobjekt“ (III, 227, 847). Erst in der Verbindung von Gestalt und Bewegung werden beide verständlich; die Verbindung selber nennen wir Tanz. In den ornamentalen Figuren des Tanzes wird die spielerische Bewegung sichtbar; sie lässt sich nachzeichnen und beschreiben als rhythmische Wiederholung ein und derselben Grundfigur. Der Tanz ist daher das eigentliche Symbol des Unendlichen, und der Magier tanzt das Heilige. Je besser der Lehrling den Tanz zu „beschreiben“ lernt, desto vertrauter wird ihm das Heilige. Gäbe es bereits ganz „vollkommene“ Beschreibungen, so „hätte man“ überhaupt „keine Gesetze“ mehr „nötig“ (III, 15, 15). Die Kunst der Magie wäre zur Gewohnheit und das Heilige gewöhnlich geworden. Mit diesem Ziel schickt sich der Lehrling an, seine „Figur“ zu „beschreiben; wird er es darin zur

Meisterschaft und Vollkommenheit gebracht haben, dann wird er auch die göttliche Isis zu entschleiern und sichtbar zu machen vermögen.

Der Schleier bedeutet für die schlafende Isis, „was der Geist“ (II, 81) für unseren Körper bedeutet; er ist „ihr unentbehrliches Organ“ (II, 81). Sein „unendlich bewegliches Faltenspiel“ ist die wunderbare „Chiffrenmusik ihrer süßen Verkündigung“ (II, 81). Vom Geist aber reden wir im Unterschied zu den Dingen zunächst als von einem unsichtbaren, gleichsam im Körper wohnenden Inneren, dessen Bewusstsein uns allererst zum Menschen und zu einer um ihre Freiheit wissenden Persönlichkeit mache. So lesen wir denn auch in einem Fragment, dass „Geist und Person eins“ seien wie „Kraft“ und „Ursache“ (III, 70, 61). Er gilt uns als eine belebende Kraft, die sich nicht veranschaulichen, sondern nur als Ursache einer Wirkung voraussetzen lasse. In der Geisterwelt dagegen als dem „Weltall in uns“ (II, 17, 16) ist der Schleier ein gegenständliches Äusseres von ätherischer, „luftiger“ (II, 21, 37) Substanz. Er entspricht der „Feste ausser uns“, nämlich dem „Aether“ (III, 259, 1037) und umgibt die in Isis personifizierte Seele. Die göttliche Seele wiederum entspricht als derart verhülltes Inneres der Materie. „Die Seele“, heisst es, „ist ein Begriff wie Materie — mit ihm in genauer Verbindung“ (III, 172, 632) und selber nichts als „gebundener, gehemmter“, erstarrter „Geist“ (III, 125, 374). Im hypostasierenden Glauben an das Weltall in uns will sich Novalis von seinem Lehrer Fichte deutlich unterschieden wissen: „Die Hypostase versteht Fichte nicht“, schreibt er einmal, „und darum fehlt ihm die andre Hälfte des schaffenden Geistes“ (III, 262, 1068). Aether und Schleier sind also je ein Äusseres von rührender Beweglichkeit, Isis aber und die Materie bilden je ein Inneres, das schlafend der Erweckung harret. Wenn der Lehrling als Meister den Schleier einst vorwegnehmen, wegziehen, das heisst, abstrahieren und vernichten wird, dann wird die göttliche Jungfrau von ihm erkannt und zum Leben erweckt werden. Der Schleier ist dazu da, abstrahiert zu werden, weil nur durch seine Beseitigung zum Vorschein kommen kann, was er verhüllt.

Solange wir im Diesseitigen „befangen“ (II, 351, 181) sind, scheint uns die abstrakte, jenseitige Geisterwelt nur das imaginäre Ziel unseres Glaubens, eine blosser Illusion zu sein. „Bei den Geistern aber“ (II, 22, 45) ist umgekehrt das, was wir Leben und Wirklichkeit nennen, Resultat der Abstraktion und Vernichtung. Von dorthier gesehen ist unser irdisches Leben nichts „als eine sich selbst vernichtende Illusion“ (II, 351, 181). Denn wir sterben, solange wir leben; nur der Tod ist greifbare Realität. „Leben ist der Anfang des Todes“, lautet ein Fragment, „das Leben ist nur um des Todes willen. Der Tod ist Ende und Anfang zugleich“ (II, 17, 14). Er ist die Wechselstation von der diesseitigen zur jenseitigen Welt und steht in der Mitte zwischen beiden. Daher versucht der Lehrling im Akt künstlicher Selbsttötung oder in der Ekstase jene Mitte zu erreichen, wo sich sein Geist mit der Seele vermählt. Diweil dann die göttliche Jungfrau Leben empfängt, muss im Augenblick der zeugenden Berührung der männ-

liche Geist als persönliche Kraft liebend sterben und, indem er in der Geliebten selig sich selbst erkennt, ekstatisch vergehen. In der Ehe von Seele und Geist wird jegliche Trennung zwischen Innen und Aussen aufgehoben sein; Aether und Materie, Himmel und Erdinneres, Zukunft und Vergangenheit werden sich vereint haben zu einem ewigen Zugleich.

So symbolisiert und „popularisiert“ (III, 371, 16) die Ehe die neue Einheit, in welcher sich alle Extreme als gegensätzliche Korrelationsglieder eins wissen und nur die beiden androgynen Hälften eines Ganzen sind. „Die Extreme sind es — aber wie wenig Menschen sind einer eigentlichen Ehe fähig — wie wenige können Einsamkeit ertragen“ (III, 371, 16). Nur Liebende können es; die Einsamkeit ist gleichsam der Ort der Liebe. Dort sind beide eins als Paar. Von dieser Vollkommenheit in der Liebe als All-ein-heit oder „Totalität“ (II, 204) spricht das schöne Fragment, worin es heisst: „Man ist allein mit allem, was man liebt“ (III, 371, 14). Novalis nennt das Vollkommene selber in seiner Totalität sowohl wie als Korrelation zweier Glieder *Natur*. Als Inbegriff dessen, was rührt und zum Beleben antreibt in der Kunst, ist sie zeugender Geist (Naturgeist); als Inbegriff dessen, was leblos schläft und uns zum Sterben, zum Verfliegen lockt, ist sie jungfräulich empfangende Seele oder die Natur des Geistes (Geistnatur). Aus der Vereinigung aber von Geist und Natur entspringt Fabel, die sichtbare Moral, als Kind beider ein androgynes, durchsichtig reines Wesen, das wie die „Bilsäule des Memnons“ (I, 41) tönt im Morgenlicht des heraufkommenden ewigen Tages, und „die Poesie ist das Morgenlicht“, das „die Statue des Memnons tönen macht“ (II, 295).

DIE NATUR

15, 3: „Vielleicht ist es nur krankhafte Anlage der späteren Menschen“: Wie lange es gegangen sein mag, „bis die Menschen darauf dachten, die mannigfachen Gegenstände ihrer Sinne mit einem gemeinschaftlichen Namen“ als Natur „zu bezeichnen“ und diese als etwas Fremdes „sich entgegen zu setzen“, wird für uns niemals zu erfahren sein. Denn bis zu jenem Zeitpunkt kann es keine Geschichte gegeben haben. Sicher ist nur, dass ein solcher Gegensatz entstehen musste, als mit dem Beginn „der Periode der Selbstabsonderung“ (III, 111, 310) der Mensch seiner selbst als eines persönlichen Wesens bewusst wurde und sich abhob und unterschied von allem, was ihm „Nichtperson“ (II, 258) zu sein schien. Daher stand die Natur seit jeher im Zeichen solcher Nichtigkeit; begreifbar war sie nur als Gegensatz zur menschlichen Person, wobei man nach einem Fragment von Novalis sich unter dem Begriff der Person etwa das zu denken hat, was „Seele und Körper“ (III, 255, 1004) miteinander verbindet.

Die Entstehung des Gegensatzes, dieser Vorgang des Fremdwerdens, den man Paradiesverlust nennen mag, ist einer durchaus notwendigen Krankheit vergleichbar, gemäss unserer alltäglichen Erfahrung, dass wir, die wir kein spezifisches Gefühl der physischen Gesundheit haben, nur, wenn wir krank sind, voll ermessen können, was das Gesundsein bedeutet. Andererseits freilich lässt sich die Krankheit nur auf dem Hintergrund des Gesundseins, gleichsam als Abfall aus der Gesundheit verstehen. Und also kann die Entstehung des Gegensatzes zwischen Natur und Person nur als Wesensfolge einer Einheit beider verständlich werden. Wir lesen in einem der Fragmente, dass „Natur und Person einerlei“ (II, 269) seien und im Entgegengesetzten „aufs genaueste“ (II, 269) korrespondierten. „Umgekehrte Person“ (II, 252) sei Natur, „umgekehrte Natur“ (II, 252) aber Person. Natur und Person stehen zueinander im Spiegelverhältnis und lassen sich „bildlich“ (II, 269) am ehesten darstellen durch „zwei Pyramiden, die eine Spitze haben“ (II, 269). Der einen Pyramide kommt das Prädikat eines Ausseren, der anderen das Prädikat eines Inneren zu. Die gemeinsame Spitze endlich bildet als Einheit beider den Ort, wo Natur und Person aus je entgegengesetzter Richtung her konvergieren müssen, weil die Natur ihrer ganzen Anlage nach persönlich und menschlich, die Person dagegen natürlich werden soll und wird. Wie die beiden Pyramidenfiguren nur im Hinblick auf die gemeinsame Spitze sind, was sie sind, so kann andererseits die Spitze nur von den beiden Figuren her verstanden werden. Deshalb war der Paradiesverlust und damit die Unterscheidung zwischen Innen und Aussen eine Notwendigkeit, da der Mensch das einheitliche Ganze sich nur in dessen gegensätzlicher Spaltung bewusst machen konnte.

Gilt die Natur als gemeinschaftlicher Name für die mannigfachen Gegenstände unserer körperlichen Sinne oder als „unendlicher Gegenstand“ (II, 109) überhaupt, dann ist sie damit nur die sichtbare Spiegelung eines „unendlichen Zustandes“ (II, 109), den wir Person nennen; die Spiegelung jener unsichtbaren Vielfalt geistiger Kräfte, in die sich das Innere im Individuationsprozess aufzuspalten begann. So heisst es denn auch in einem Fragment, dass in diesem Zusammenhang erwähnt werden muss, dass die Natur nur ein „systematischer“ und „enzyklopädischer Index“ (II, 369, 245) des Geistes sei, während umgekehrt der Geist anderwärts als „philosophische Natur in n-Potenz oder Grad“ (III, 202, 721) bezeichnet wird. Dazu ist beizufügen, dass man alles, was anschaulich-gegenständlich und in diesem Sinne natürlich ist, sich als etwas „Geronnenes, Erstarrtes, alles Geistige aber als etwas unsichtbar Flüssiges und Bewegliches, als eine „Atmosphäre“ (III, 168, 609) zu denken hat.

Was den Prozess der Bewusstseinsentstehung ermöglicht, ist nach Hardenbergs Meinung „das Gedächtnis“ (III, 108, 297). Zu den feinen Sinnen der Seele gehörig wird es als gegensätzlich entsprechende Hälfte unserer Vergesslichkeit in den Fragmenten einmal „Individualsinn“ genannt; es sei „das Element der Individuation“ (III, 162, 568). In der Tat ist das Gedächtnis eine Grundvoraussetzung für das Zustandekommen von Bewusst-

sein. Sofern das Begriffspaar der Aktivität und Passivität zur Kennzeichnung beigezogen werden darf, ist die Vergesslichkeit neugierig-aktiv, das Gedächtnis aber empfangend und passiv. Ohne Gedächtnis keine Vergesslichkeit; ohne beide weder Vergangenheit noch Zukunft. Es gäbe für uns keine Zeit und keine Geschichte. Indem es das Einmalig-Neue mit dem bewahrten Früheren verbindet, befähigt uns das Gedächtnis, etwas als dieses und dieses allererst zu erkennen; wie denn im Grunde jegliches Erkennen gleichsam ein Wiedererkennen ist. Solange uns nämlich nur das erkennbar bleibt, was wir uns vergegenständlichen können, so lange gehört das, was uns bewusst und von uns erkannt worden ist, alleweil bereits der Vergangenheit an. Und eben darum auch ist die Natur, dieser unendliche Gegenstand, nichts als „lauter Vergangenheit“ (III, 333, 373); sie ist gewissermassen „die Summe des Vergangenen und von uns Abgelösten“ (II, 344, 123) und daher „durchaus Boden der Geschichte“ (III, 333, 373). Was derart natürlich ist, nennen wir „wirklich“ (II, 266). Zum Wirklichen aber steht in Korrelation das Mögliche, welches wir der Person oder dem Geist zuordnen müssen. Erst seit dem Paradiesverlust unterscheidet der Mensch zwischen dem Wirklichen (Vergangenen) und dem Möglichen (Künftigen), welch beide er „eins“ (II, 290) weiss vor Gott als dem „Notwendigen“ (II, 266).

Wenn endlich es richtig und in der alltäglichen Erfahrung nachprüfbar ist, dass uns die Eigenart einer Sache, das Wesen oder die Natur eines Vorganges, einer Verrichtung und eines Geschäftes umso deutlicher aufgeht, umso klarer bewusst wird, je öfter wir übend uns darin wiederholen, dann ist der Individuationsprozess, der Vorgang der Selbsterkenntnis selbst eine bestimmte Art von Wiederholung und Übung, zu der uns das Gedächtnis befähigt. Wir kennen sie längst unter dem Namen der Reflexion. Sobald der Mensch reflektierend zum Bewusstsein seiner selbst kommt, wird er seiner Geschichtlichkeit gewahr. Jedenfalls verstehen wir nun auch den Eingang zum zweiten Kapitel, worin es heisst, dass „durch Übung“ Entwicklungen „befördert“ und in allen Entwicklungen „Teilungen, Zergliederungen“ vor sich gehen würden, die sich „bequem mit den Brechungen des Lichtstrahls vergleichen“ liessen. Und wie das Prisma weisses, einfarbiges Licht brechend in die Spektralfarben dispergiert, so ähnlich hat das Bewusstsein, wenn „auch nur allmählich“, die anfangs einfältige Geisteskraft unseres Inneren in „mannigfaltige Kräfte“ aufgespalten und in der Vielfalt der Gegenstände unserer Sinne sichtbar gemacht. Wir nennen diese „Zerspaltung“, die „mit fortdauernder Übung“ immer mehr zunimmt, Dispersion oder ganz einfach — Zerstreuung. Es gehört mit zu der „krankhaften Anlage der späteren Menschen, wenn sie das Vermögen verlieren, die zerstreuten Farben ihres Geistes wieder zu mischen“ und die frühere Einfalt, den „alten Naturstand wieder herzustellen“, sowenig sich etwa die Spektralfarben in weisses Licht und die Töne als „gebrochene Bewegung“ (III, 288, 48) in reine Bewegung zurückverwandeln lassen. Wie Töne und Farben nach Novalis nur durch bewusste

Komposition zu einer neuen Einheit gebracht werden können, so gibt es für die späteren Menschen auch nur noch die Möglichkeit einer bewussten und künstlichen Einigung ihrer dispersen Gemütskräfte: die willentliche Sammlung zur Aufmerksamkeit — eine Kunst freilich, in der wir Heutigen eben erst Lehrlinge sind. Indes ist doch schon die Feststellung erlaubt, dass, je aufmerksamer und gesammelter wir sind, desto „vollständiger“ und „persönlicher“ jede fremde „Erscheinung“, jeder „Naturkörper“ in uns „einfließen“ kann. Je mehr wir uns konzentrieren, je wacher und angespannter wir sind, desto präziser und eindeutiger fallen unsere Wahrnehmungen aus. Denn dem Grad und dem Ziel unserer aufmerksamen Bereitschaft „entspricht“ die Art und Intensität „des Eindrucks“.

16, 5: *„Man erfährt wenigstens die Gewissheit eines zufälligen, werkzeuglichen Ursprungs“*: Daraus freilich ist umgekehrt wieder der Schluss zu ziehen, dass „den früheren Menschen“ aus jener Zeit, wo die Aufspaltung und Zerstreuung noch kaum begonnen, nichts fremd und unheimlich, sondern fraglos „alles menschlich, bekannt und gesellig“, das heisst: als ihresgleichen „vorkommen“ mochte. Ihre „Ansichten“ mussten unmittelbar und ursprünglich in der frischesten Eigentümlichkeit“ gültig sein. „Jede ihrer Äusserungen war ein wahrer Naturzug“, und ihre „Vorstellungen“ stimmten „mit der sie umgebenden Welt“ überein. Deshalb können wir auch ohne weiteres das Wenige, das uns — bei unserer hellenogenen Kultur — von den vorsokratischen „Altvätern“ überliefert worden ist, als ein gültiges Zeugnis, „als eine Selbstabbildung des damaligen Zustandes der irdischen Natur“ betrachten, woran sich „das damalige Verhältnis“ des Weltalls“ zu seinen Bewohnern, und seiner Bewohner zu ihm, bestimmt abnehmen“ lassen muss. So finden wir denn, dass sich die Vorsokratiker gerade mit den „erhabensten Fragen“ über die Entstehung der Welt „zuerst“ beschäftigten „und dass sie den Schlüssel dieses wundervollen Gebäudes“ bald im Wasser, bald in der Luft — also „in einer Hauptmasse der wirklichen Dinge“ — und bald im Apeiron, diesem „erdichteten Gegenstande eines unbekannten Sinns, aufsuchten“. Bemerklich ist dabei nicht nur, dass man sich die Welt als ein vom Aufbau her zu verstehendes Gebäude vorstellen wollte, sondern ebenso sehr auch die Tatsache, dass man den Schlüssel gemeinschaftlich „im Flüssigen, im Dünnen, Gestaltlosen“ zu erahnen meinte. Nur das Flüssig-Dünne, Gestaltlose nämlich konnte als überall vorhanden und anwesend gedacht werden. Mit „festen Körpern“ dagegen hätte sich zwar das Gebäude der Welt wohl in seinem beharrenden Bestand und seiner Ausgedehntheit nach ausmessen, nicht aber in seiner Entstehung begreifen lassen. Die „Unbehüllichkeit“ und „Trägheit“ des Körperhaften erwies sich als zu gross, um den kontinuierlichen Fluss des Entstehungs- und Wachstumsvorgangs konstruktiv-bildungsmässig hinlänglich erklären zu können. Indes stiess „ein grübelnder Kopf“ — sehr wahrscheinlich ist Demokrit gemeint — „früh genug“ auf die

Schwierigkeit „der Gestalten-Erklärung“ aus jenen „gestaltlosen Kräften und Meeren“. Er suchte „den Knoten“ auf diese Weise zu lösen, dass er „die ersten Anfänge“ zu festen, gestalteten Körperchen“ machte, die er im Gedanken, dass die „materia prima“ (III, 171, 643) doch nur ein blosser Punkt sein könne, allerdings „über allen Begriffen klein annahm“. Um freilich „aus diesem Staubmeere“ den ganzen, „ungeheuren Bau“ im Prinzip „vollführen zu können“, bedurfte er noch der „Beihülfe“ unsichtbar „mitwirkender“, blosser „Gedankenwesen“, das heisst, „anziehender und abstossender Kräfte“. Die kleinen Körperchen oder Atome — gleichsam die Bausteine oder die „Schriftzeichen“ (III, 226, 842) — und die unsichtbaren Kräfte sollten sich gegenseitig selbst ergänzend fordern und erklären.

„Noch früher“, also vor Demokrit und vor den ionischen Naturphilosophen, „findet man“, statt „wissenschaftlicher Erklärungen“, Märchen und Gedichte voll „merkwürdiger bildlicher Züge“; Geschichten, in denen „Menschen, Götter und Tiere als gemeinschaftliche Werkmeister“ auftreten und in denen „die Entstehung der Welt“ auf die anschaulichste, „natürlichste“, ursprünglich-selbstverständliche Weise beschrieben wird. So erfährt man „wenigstens die Gewissheit eines zufälligen, werkzeuglichen Ursprungs“ der Welt. Und gerade „diese Vorstellung“ ist auch für denjenigen, der die Märchen sonst als „regellose Erzeugnisse der Einbildungskraft“ vielleicht nur gering achtet, „bedeutend genug“. Denn wenn es zutrifft, dass ich mit den Dingen der Welt nur vertraut sein kann, sofern ich mit ihnen wie mit alltäglich gebrauchten Werkzeugen umzugehen und mich ihrer werkzeuglich zu bedienen weiss; wenn es überdies richtig ist, dass die Begriffe von Ding und Werkzeug „eins“ (III, 36, 94) sein können, jedes Werkzeug aber nur Träger oder „Vehikel“ (II, 342, 114) meiner Willens-äusserung und „Wirksamkeit“ (II, 342, 114) ist, dann ist seiner Herkunft nach auch jedes Ding — und mithin unsere Welt der Dinge überhaupt — „für mich da“ (II, 343, 118). Zugleich bin ich als menschliche Person und Werkmeister, als homo faber gleichsam, der sich der Werkzeuge bedient, der „Zweck“ (II, 343, 118) des Dinges und der Welt. In ihrer instrumentalen Dienlichkeit „bezieht“ die Welt „sich auf mich“ (II, 343, 118), der ich wiederum ihr Grund bin; dienstbar ist sie eigentlich nur „um meinetwillen“ (II, 343, 118) da. Zweck und Grund nämlich sind im Augenblicke vollkommener Vertrautheit von Mensch und Welt „eins“ (III, 133, 417). Jener eröffnet sich dem Hinblick auf... und meint ein Künftiges (Finales), dieser eröffnet sich der Rücksicht auf... und meint ein Vergangenes (Konsekutives); im Augenblick der Einheit beider aber verläuft die Blickrichtung im Kreis. Was Grund und Zweck seiner in sich selber trägt, ist ein genussreiches Spiel, das in sich selbst ruht, dem Tanze vergleichbar, der in seinen kreisförmlichen Bewegungen sich selbst genügt. Deshalb hinterlassen jene mythischen Märchen und Geschichten von der Erschaffung der Welt noch in unserer Zeit einen derart ursprünglich-selbstverständlichen, spielerischen Eindruck.

Die Welt hat also ihrem dienstbar werkzeuglichen Wesen gemäss „die ursprüngliche Anlage, sich nach mir zu richten“ und „meinem Willen gemäss zu sein“ (II, 343, 119). Darin besteht ihre Zufälligkeit. Wenn ich sie heute indessen zumeist nicht mehr „so finde“ (II, 343, 118) — oder doch bloss auf Augenblicke besonderer Gnade vielleicht — dann ist sie entweder eine „entartete“, durch Krankheit degenerierte Welt „oder mein widersprechender Willen ist nicht mein wahrer Willen — oder beides zugleich ist ununterscheidbar zugleich wahr“; in dem Sinne, dass meinem „ausgearteten Ich“ eine „ausgeartete Welt“ (II, 343, 118) entspricht. Die Begriffe von Ausartung und Degeneration aber sind nur andere Namen für den einen Prozess der Fremdwendung und Individuation, den wir unter dem Titel des Paradiesverlustes bereits mehrfach kennengelernt haben. Da es erst seither so etwas wie Vergangenheit, Zukunft, Zeit, Zeitfortschritt und Geschichte hat geben können, ist der Paradiesverlust ein fundamentales und — man ist versucht zu sagen: katastrophales, wenngleich notwendiges, geschichtliches Ereignis. Notwendig, weil es eine frühere paradiesische Einheit überhaupt erst indiziert und als Indiz die künftige „Wiederherstellung“ (II, 343, 118) der ursprünglichen, gesunden Vertrautheit fordernd in Aussicht stellt. Jedenfalls schliesst sich „die Zufälligkeit der Natur“ eben deshalb „wie von selbst“ an die „Idee menschlicher Persönlichkeit“ und Willenskraft an, und die Welt wird, in Rücksicht auf ihre Anlage, am besten und am „willigsten“ als „menschliches Wesen“ verständlich. Ebenso begreiflich ist es, warum die „fortwandernde, in den verschiedensten Zeiten“ immer „wieder mit neuer Bildung hervortretende Idee“, die Geschichte der Welt als „Menschengeschichte“ zu behandeln, „überall nur menschliche Begebenheiten und Verhältnisse zu finden“, an leichter Überzeugungskraft und wunderbarer Wirkung beständig „den Vorrang“ innegehabt haben muss.

16, 16: *„Daher ist auch wohl die Dichtkunst das liebste Werkzeug der eigentlichen Naturfreunde“*: Im Licht der instrumentalen Dienlichkeit der Welt zeigen die mythischen Märchen und Gedichte den Menschen als Werkmeister, als wirkend Tätigen, als eigentlichen homo faber. Der Mensch ist also seinem Ursprung und Wesen nach in ausgezeichneter Weise ein Poet, wobei wir dieses Wort zunächst ganz einfach als Herleitung von griechisch ποιεῖν (tun, machen, wirken) hinnehmen wollen. Gottgleich besass er im Verein mit Göttern einstmals unumschränkte Schöpferkraft. Was er dachte, sagte, wollte, das ward und war — und umgekehrt. Jene Märchen waren nicht, was sie heute zu sein scheinen: blosse Märchen, blosse Figuren, nichtige Spielereien der Einbildungskraft; sie waren wahr und wirklich. Indem der Mensch sie schuf, schuf er Wirklichkeit. Seither allerdings ist er dieser Kraft, dieses Vermögens verlustig gegangen; fern vom Paradies erschaffte er die Welt nicht mehr. Und dennoch hat sich bis heute dem Menschen ein Abglanz jener paradiesischen Freiheit zu selbigeiner Schöpfung erhalten in der Kunst, in der Dichtkunst, der Poesie zumal.

Noch vermag er sich als Dichter eine Welt — seine Welt zu schaffen, zu erdichten, wenngleich diese Welt eine erdichtete, märchenhafte, künstliche, also unwirkliche Welt ist. Doch liegt wenigstens darin der Beweis, dass es berechtigt ist, an die Wiederkehr der paradiesischen Freiheit zu glauben, — dann, wenn wir die Kunst wieder zur Wirklichkeit machen und das, was wir heute Wirklichkeit nennen, in den Stand märchenhafter Poesie zurückverwandeln können. In einem bereits erwähnten Fragment findet dieser Glaube seine lapidare Formulierung: „Natur soll Kunst und Kunst zweite Natur werden“ (II, 410, 463); und was sein soll, das wird nach Novalis dereinst auch sein. Denn im Grunde „dichtet und trachtet“ der Mensch noch oder schon heute „in jeder Minute“ (I, 191). So ist es eigentlich „recht übel“, dass „die Poesie einen besonderen Namen hat“ und die Dichter „eine besondere Zunft ausmachen“ sollen. Wer so denkt, zeigt nur, dass er Wesen und Aufgabe der Dichtung verkennt. Dichtung ist nämlich „gar nichts Besonderes. Es ist die eigentümliche Handlungsweise des menschlichen Geistes“ (I, 191), der zu verbinden strebt, was zusammenhangslos und vereinzelt unverständlich, sinnlos ist. Das Dichten und Trachten stellt einen Sinnzusammenhang allererst her, indem es massnehmend-massgebend vergleicht und ordnet. Die Herstellung des Sinnzusammenhanges ist ein Domestikationsvorgang. So erweist sich denn die Dichtung als erste Massnahme und Massgabe des homo faber; sie ist die ursprünglichste Verhaltensweise des Menschen, welche sich an den Dichtern nur am deutlichsten heute noch ablesen lässt. Der Grund aber, worin alle Dichtung wurzelt, ist „die Liebe“ (I, 191) oder Vertrautheit. Die Liebe „ist stumm, nur die Poesie kann für sie sprechen. Oder die Liebe ist selbst nichts als die höchste Naturpoesie“ (I, 191).

Daher „ist wohl auch die Dichtkunst das liebste Werkzeug der eigentlichen Naturfreunde“, und „am hellsten“ ist zumal „in Gedichten“ stets der Geist der Natur, „der Naturgeist“ erschienen. Denn „wenn man echte“, lyrische „Gedichte liest und hört, so fühlt man“ in sich ein heimliches Einverständnis mit der Natur, „einen innern Verstand der Natur sich bewegen“; man schwebt „wie der himmlische Leib derselben“ — nämlich der Aether— „in ihr und über ihr zugleich“; gemäss dem Fragment: „Wir sind zugleich in und ausser der Natur“ (III, 72, 73). Ursprünglich haben sich „durch eine Sprache“ Dichter und Naturforscher immer „wie ein Volk gezeigt“. Freilich, was diese forschend sammeln und in grossen, systematisch „geordneten Massen“ aufstellen, das verarbeiten jene zur „täglichen Nahrung“ und Freude „menschlicher Herzen“, indem sie die „unermessliche“ Natur, diese göttliche Schöpfung, zersplittern und zu „mannigfaltigen“, kleineren, „gefälligen“ Schöpfungen („Naturen“) oder Kunstwerken bilden. Während die Dichter „mit leichtem Sinn“ und behutsamer Hand mehr dem Aetherischen, dem Geistigen, dem „Flüssigen und Flüchtigen“ nachzugehen suchen, nehmen sich die Naturforscher zum Ziel, „mit scharfen Messerschnitten“ den „innern Bau“ und „die Verhältnisse der Glieder“ der Natur wissenschaftlich analysierend zu „erfor-

schen“. Dass bei solcher Behandlung „die freundliche“, gesunde „Natur“ allerdings krank werden, sterben und nur „tote“, zuckende „Reste“ zurücklassen kann und muss, wogegen sie, vom Dichter „wie durch geistvollen Wein“ noch „mehr beseelt“ und begeistert, „die göttlichsten und muntersten Einfälle hören“ lässt, ist unbestreitbar und verständlich. So geniesst sie „himmlische Stunden“ mit dem Dichter und begibt sich in die Hände des wissenschaftlichen Arztes nur dann, wenn sie „krank und gewissenhaft“ ist. Krankheit nämlich und Gewissenhaftigkeit sind gleicherweise Zeichen der Bedrängnis, der Not und der Schuld, die der Erlösung bedarf. Krank gibt die Natur Bescheid „auf jede Frage“ und ehrt gern „den ernstesten, strengen Mann“. — Wer also die Natur „recht kennen lernen will“, der mag sie „in der Gesellschaft der Dichter“ am ehesten finden, dort ist sie vielleicht „offen“ und „ergiesst ihr wundersames Herz“. Doch wer sie nicht „aus Herzensgrunde“ liebt, sondern nur neugierig dieses und jenes Einzelne zu „erfahren“ strebt, der muss „ihre Krankenstube, ihr Beinhaus fleissig“ besuchen.

Man kann auch nicht einfach sagen, „dass es eine Natur gebe“, ohne damit „etwas Überschwengliches“ zu sagen. Denn alles eifrige Reden und Bestimmenwollen, jegliches „Bestreben nach Wahrheit“ in den „Gesprächen von der Natur“ muss nur immer mehr von der „Natürlichkeit“ und der Unmittelbarkeit des Ursprungs entfernen. Ja, man ist vielleicht „am innigsten mit der Natur vertraut“ (I, 184), wenn man in echter Verlegenheit „am wenigsten von ihr“ (I, 184) und über sie zu sagen weiss. Es ist „schon viel“ gewonnen, wenn unser Streben, „die Natur vollständig“ begreifen zu wollen, sich zur sehnächtigen Liebe „veredelt“, wenn es sich „zur zarten Sehnsucht“ herabbescheidet, die alsdann das rätselhaft „fremde Wesen“ sich ganz „gern gefallen“ lässt. Im Augenblick bestätigt und bekräftigt zwar die Sehnsucht das Verlorenhaben nur noch mehr, doch nährt sie selbst sich von der Hoffnung, dass in der Zukunft wenigstens sich einst zurückgewinnen lasse, was zu besitzen köstlich war. Deshalb darf der sehnächtig Hoffende „rechnen“ auf einen künftigen „vertrauteren Umgang“ mit dem fremden Wesen der Natur. „Es ist ein geheimnisvoller Zug nach allen Seiten in unserm Innern, aus einem unendlich tiefen Mittelpunkt sich rings verbreitend“; ein Zug zur Ferne, dem wir erliegen und uns gern ergeben. Wenn dann „die wundersame sinnliche und unsinnliche Natur“, der mundus sensibilis und der mundus intelligibilis „rund um uns her“ liegt, „so glauben wir“, jener Zug sei „ein Anziehen“, eine Verlockung der Natur und „eine Äusserung“, ein Beweis „unsrer Sympathie mit ihr“. Dabei mag der eine hinter diesen „blauen Fernen“ noch eine „Heimat“ suchen, „eine Geliebte seiner Jugend“ vielleicht oder „Eltern und Geschwister“; Erinnerungen an „alte Freunde“ mögen es sein — kurz: „liebe Vergangenheiten“ insgesamt. Der andere aber meint, „da jenseits“ warteten „unbekannte Herrlichkeiten“ seiner, und „streckt verlangend seine Hände einer neuen Welt entgegen“. Wenige „vergessen“ in ihrer Entrücktheit nicht, dass sie es sind, die im Nachdenken, in der Reflexion „den blitzenden

Faden“ spannen, der „reihenweise“ die einzelnen Glieder „knüpft“, gemäss dem Fragment: „Das Nachdenken verwandelt alles in System oder Reihengewebe“ (III, 169, 614). Wenige vergessen nicht, dass ihr eigenes, reines Ich „den heiligen Kronleuchter bildet“, und wenige nur „finden sich beseligt in der Beschauung dieses lebendigen, über“ nächtlich-nichtigen „Tiefen schwebenden Schmucks“. Denn dieser „Zustand des Wissens“ (III, 296, 98) ist der höchste; er ist „Eudämonie“ und „himmlischer Quietism“ (III, 296, 98).

So jedenfalls „entstehn mannigfache Naturbetrachtungen“. Mag dabei der eine nur das als Natur empfinden, was ihm von ihr als „Mahlzeit“ dienen kann, so wird dafür den andern jede Naturempfindung mit geradezu religiösen Gefühlen erfüllen, die einem Leben Richtung, „Haltung und Bedeutung“ geben können. Und schon unter den frühen, „kindlichen Völkern“ gab es solche Menschen, „ernste Gemüter“, die auf die Natur übertrugen, was sie für heilig und göttlich hielten, und denen die Natur „das Antlitz einer Gottheit“ war. Daneben gab es freilich damals schon „fröhliche Herzen“, heitere, unkomplizierte Wesen, denen sie nicht „wie ein stiller, wundervoller Tempel“ einer magischen Gottheit, sondern wie eine „lustige Küche“ und unerschöpfliche „Speisekammer“ vorkommen wollte. Schliesslich waren dazwischen aber auch noch „andre sinnigere Seelen“, die in der „gegenwärtigen Natur“ nur grosse und „verwilderte“, gleichsam degenerierte „Anlagen“ bemerkten, weshalb sie daran gingen und „Tag und Nacht“ damit beschäftigt waren, künstliche „Vorbilder einer edleren Natur“ zu schaffen.

19, 4: *„...die Geschichte wird zum Traum einer unendlichen, unabsehbaren Gegenwart“*: Man teilte sich „gesellig“ in das grosse Werk. Tonkünstler suchten „die verstummten und verlornen Töne in Luft und Wäldern“ wieder zu erwecken; Bildhauer legten ihre „Ahndungen“ und Urbilder (Ideen) „schönerer Geschlechter in Erz und Steine“ nieder; man baute aus dem wilden Felsgestein Häuser und Wohnungen, brachte „die verborgenen Schätze aus den Grüften der Erde“ ans Licht und zähmte die „ausgelassenen“ Ströme. Die einen „bevölkerten“ mit ihren Schiffen das „unwirtliche“ Meer, führten „in öde Zonen“ herrliche alte Pflanzen und Tiere zurück, während andere wiederum die Urwälder rodeten, die „edlen Blumen“ pflegten und die Erde „den Berührungen der zeugenden Luft und des zündenden Lichts“ zu öffnen suchten. Auch der „armen“ wilden Tiere nahm man sich an, die „für Menschensitte“ empfänglich und zum Zähmen geeignet waren. Fluren und Wälder wurden gesäubert, befreit von den Drachen, diesen greulichen Ungeheuern, die wir heute zwar als „Missgeburten einer entarteten Phantasie“, als blosse, erdichtete Fabelwesen zu nehmen geneigt sind, die aber damals wirklich gelebt haben müssen.

Unter einer solchen Behandlung und Pflege, die man füglich im eigentlichen Sinne Kultur nennen darf, musste allerdings die Natur, die ihrerseits doch nur den Bildungsstand der Menschheit widerspiegelt, allmählich

„wieder freundlichere Sitten“ lernen; sie ward „sanfter“, erquicklicher „und liess sich „immer williger „zur Beförderung der menschlichen Wünsche“ finden. Langsam „fiel ihr Herz wieder an menschlich sich zu regen“, ihr Aussehen wurde „heiterer“, sie wurde umgänglicher „und antwortete dem freundlichen Frager gern“. — In der Tat ist es doch hoch „erfreulich“ (I, 166), jene fortschreitende „Beruhigung der Natur“ zu bemerken. Mag sein zwar, dass sie „nicht mehr so fruchtbar“ ist, dass heutzutage „keine Metalle und Edelsteine, keine Felsen“ mehr entstehen, dass „Pflanzen und Tiere“ nicht mehr zu „so erstaunlichen Grössen“ und Kräften „aufquellen“ (I, 166), doch je mehr sich „die erzeugende Kraft“ der Natur „erschöpft“ hat, umso mehr haben ihre „bildenden, veredelnden und geselligen“ Kräfte zugenommen. „Wozu wäre“ schliesslich „auch eine Vermehrung“ all „jener Schätze nötig, deren Überfluss auf undenkliche Zeiten ausreicht?“ (I, 166). Viel wertvoller zu wissen, dass die erzeugende Kraft „kunstreicher“ geworden ist in ihren Bildungen; dass die Natur sich wieder dem Menschen „nähert“. War sie ehemals „ein wildgebärender Fels“, so ist sie jetzt bereits eine „stille, treibende Pflanze, eine stumme menschliche Künstlerin“ (I, 166).

Sooft wir uns jene Zeiten vergegenwärtigen, von denen Fossilien und andere Versteinerungen uns Kunde geben, kommen wir Heutigen uns selbst „wie ein Traum der Zukunft“ (I, 166) vor: Damals hat für einen Menschen unser gegenwärtiger Zustand der lebendigen Natur nicht mehr als ein blosses, visionäres Traumbild, eine blossе Zukunftsvision sein mögen. „Das furchtbarste Gewitter, das entsetzlichste Erdbeben“ in unseren Tagen ist nur noch „ein schwacher Nachhall“ jener „grausenvollen Geburtswehen“ (I, 166). Und wenn immer die geschichtliche Entwicklung derart grossräumig durch Jahrtausende hindurch verfolgt und überflogen wird, dann muss sich zwangsläufig als Erkenntnis und Folgerung aufdrängen, dass wir für die Zukunft „immer bessern Zeiten entgegensehen“ dürfen. „Es wäre“ immerhin vielleicht ja „möglich, dass hin und wieder noch alter Sauerteig gähe und noch einige heftige Erschütterungen erfolgten; indes sieht man doch das allmächtige Streben nach freier, einträchtiger Verfassung, und in diesem Geiste wird jede Erschütterung vorübergehen und dem grossen Ziele“ eines ewigen, goldenen Friedens „näher führen“ (I, 166). Aus dem feststellbaren Verlauf der geschichtlichen Entwicklung schöpfen wir die Kraft zu eigenen Zukunftsvisionen. Aus ihr nährt sich die Gewissheit, dass einst „die alte goldene Zeit“ wiederkommen wird, jener goldene Äon, wo die Natur „den Menschen Freundin, Trösterin, Priesterin und Wundertäterin“ war, wo sie heimisch-vertraut „unter ihnen wohnte“; wo „ein himmlischer Umgang“ mit Göttern als ihresgleichen „die Menschen zu Unsterblichen machte“. Dannzumal werden die Gestirne die Erde wieder besuchen, welcher sie „gram“ geworden in den Zeiten „der Verfinsterung“ und Degeneration. Mit dem Ende blosser Verstandesherrschaft beim Menschen wird auch die Sonne endlich „ihren strengen Szepter“ niederlegen und „wieder Stern unter Sternen“ sein. Alle Ge-

schlechter der Welt werden nach „langer Trennung“ wieder zusammenkommen, die alten, „verwaisten“ Familien sich wieder vereinen. Jeder Tag wird dann „neue Begrüssungen, neue Umarmungen“ sehen können. Dann kehren „die ehemaligen Bewohner der Erde“ zurück. Am Tage der Auferstehung regt sich in jedem „Hügel“ die „neu erglimmende Asche“, überall lodern „Flammen des Lebens“ empor. Alte, versunkene Kulturen erwachen zum Leben, „alte Wohnstätten“ werden „neu erbaut“ und „alte Zeiten erneuert“. Was heute noch eine Vision und Ziel eines Glaubens ist, das wird am Jüngsten Tag zur Wirklichkeit, alle heutige Wirklichkeit aber und alle Geschichte umgekehrt „zum Traum einer unendlichen, unabsehblichen Gegenwart“.

19, 21: „*Von selbst geht keinem, der los sich riss und sich zur Insel machte, das Verständnis auf*“: Wer „dieses Stamms“ und solchen „Glaubens“ ist, wer „gern“ nach seinen Kräften zur „Entwilderung“ der Natur beitragen möchte, der gehe „in den Werkstätten der Künstler“ und Handwerker umher und schaue sich um in allen Bezirken menschlicher Tätigkeit und menschlichen Fleisses. Er werde „nimmer müde“, die Natur zu beobachten, mit ihr „umzugehen“; er folge überall „ihren Fingerzeigen“ und verschmähe keinen noch so „mühseligen Gang“, selbst wenn dieser ihn „durch Modergrüfte“ tief ins Innere der Erde führen sollte. Er achte darauf, wie allmählich sich seine Vermutung zur Gewissheit verfestigt, dass nämlich alles menschliche Tun und Treiben, alles Leben in der Natur seit je verlaufen ist im Sinn und zum Zwecke einer stets fortschreitenden Bildung, dass es noch heute bestimmt wird von einer überall „hervorbrechenden“, gleichsam objektiven „Dichtkunst“, einer allgemeinen ποίησις. Doch freilich: „Von selbst geht keinem“, der aus dem Zusammenhang alles lebendig Webenden sich losriss „und sich zur Insel machte, das Verständnis“ für diese ποίησις auf — „auch ohne Mühe nicht“; es wird ihm nichts geschenkt. „Nur Kindern oder kindlichen Menschen“, die im Spiel den Tag zubringen und dabei eigentlich nie „wissen, was sie tun“, nur solchen kindlichen Gemütern vielleicht „kann dies begegnen“. Andauernde Beschäftigung mit der Natur, „langer, unablässiger Umgang“ mit ihr, „freie und künstliche Betrachtung“ durch ein kunstbegabtes Auge, „Aufmerksamkeit“ auf geheime Zusammenhänge, auf „leise Winke und Züge“, die nötige Phantasie und ein „inneres Dichterleben“, dazu „geübte Sinne“ und wieder ein „einfaches“, einfältiges und gottesfürchtiges „Gemüt“ — dies etwa sind „die wesentlichen Erfordernisse eines echten Naturfreundes“, ohne welche, mag der blosser „Wunsch“ dazu noch so gross sein, jeder Erfolg ausbleiben muss.

Alles Verstehen ist durchwaltet von Finalität. Deshalb ist es nicht „weise“, die Natur, die Welt der Menschen „ohne volle aufgeblühte“, vollkommene Menschheit begreifen und verstehn zu wollen“. Obzwar ein künftiger Meister der Natur heute noch nicht mehr als ein blosser Lehrling sein kann und auf lange Zeit noch zu lernen haben wird, lässt sich doch

schon das voraussichtliche Ende der Lehrzeit und das Mass der Aufgaben abstecken. Ganz gleich wie beim Lehrer (vgl. S. 5) darf „kein Sinn“ eines solchen Naturfreundes „schlummern“, und falls „nicht alle gleich wach sind, so müssen sie doch alle angeregt und nicht unterdrückt und erschlaft sein“. Ein bekanntes Sprichwort besagt, dass man durch Übung die Kunst erlerne. „So wie man einen künftigen Maler in dem Knaben sieht, der alle Wände und jeden ebenen Sand mit Zeichnungen füllt und Farben zu Figuren bunt verknüpft“, so darf man darum „in jenem“ einen „künftigen Weltweisen“ sehen, „der allen natürlichen Dingen ohne Rast nachspürt“, zusammenträgt und sammelt, was merkwürdig und sammelnswert ist, und der sich freut, „wenn er einer neuen Erscheinung, einer neuen Kraft und Kenntnis Meister und Besitzer geworden ist“.

21, 16: „*Der Naturforscher sei ein edler Held*“: „Einigen“ mag es nun scheinen, es sei „der Mühe gar nicht wert“, die endlosen „Zerspaltungen“ der Natur zu verfolgen, weil dies nicht nur ein ganz erfolgloses, sondern sogar noch ein ganz gefährliches „Unternehmen“ sei. Wie man „nie das kleinste Korn der festen Körper, nie die einfachste Faser“ werde finden können, da alles, was ausgedehnt sei und „Grösse“ habe, „vor- und rückwärts“ teilbar sei und sich bis „ins Unendliche“ verliere, genau so, meinen sie, „sei es auch“ auf höherer Stufe „mit den Arten der Körper und Kräfte“. Denn auch hier gerate man nur immer wieder „auf neue Arten, neue Zusammensetzungen, neue Erscheinungen bis ins Unendliche“. Jene Aufspaltungen kämen jeweils nur zu einem Stillstand, „wenn unser Fleiss ermatte“. Eine derartige Betrachtung sei daher durchaus „müßig“, ein solches „Zählen“ langweilig und beides sicher reine Zeitverschwendung. Ja, zuletzt könne daraus sogar „ein wahrer Wahnsinn“ werden, „ein fester Schwindel“ am Rande „der entsetzlichen Tiefe“ des Nichts.

Wer diese Meinung teilt, dem muss dann freilich die Natur auch immer jene „furchtbare Mühle des Todes“ bleiben, die sie oftmals zu sein scheint. Er kann in ihr nur überall den ungeheuren „Umschwung“ sehen, die „unaufhörliche Wirbelkette“. Sie ist ihm „ein Reich der Gefrässigkeit, des tollen Übermuts, eine unglücksschwangere Unermesslichkeit“, welche „jeden Beobachter“ bis zur „Gefühllosigkeit“ erschrecken und „ängstigen“ muss. „Wie ein Heiland“, so glaubt er, „stehe dem armen Menschengeschlechte der Tod zur Seite; denn ohne Tod“ könne unter solchen Umständen nur der Wahnsinnige noch glücklich sein. „Gerade jenes Streben nach Ergründung“ des „riesenmässigen Triebwerks sei schon ein Zug in die Tiefe, ein beginnender Schwindel“, weil doch „jeder Reiz“, jede Verlockung zu einem „Wirbel“ anwachsen müsse, der „bald sich des Unglücklichen ganz bemächtige“ und, indem er ihn „durch eine schreckenvolle Nacht mit sich fortreisse“, ihn um alle Besinnung bringe. Und eben „hier“ befinde sich die „listige Fallgrube“ des Verstandes, des „leitenden Vermögens unserer Weltkräfte“ (I, 184). Der Verstand, dieser natürliche Trieb „zu wissen, wie alles sich begibt und untereinander nach Gesetzen der

Folge zusammenhängt“ (I, 184), der Verstand, der uns zu denken und zu urteilen befähigt, dabei aber nach den Kategorien verfahrend an das Gesetz der Sukzession gebunden ist — er stehe in schärfstem Gegensatz zu dem Zugleich der Natur, die ihn „als ihren grössten Feind zu vernichten suche“. Glücklich zu preisen jene Menschen, die in ihrer „kindlichen Unwissenheit“ und Schuldlosigkeit“ der entsetzlichen Gefahren nicht gewahr würden, die, „wie furchtbare Wetterwolken“ über friedlichen „Wohnsitzen“ liegend, jeden Augenblick „hereinzubrechen“ bereit seien.

„Nur innre Uneinigkeit der Naturkräfte“, so mag er vielleicht finden, hat den Menschen „bis jetzo“ erhalten können. Umso fester aber wird in ihm die Gewissheit gegründet sein, dass „jener grosse Zeitpunkt“ nicht wird ausbleiben können, „wo sich die sämtlichen Menschen durch einen grossen gemeinschaftlichen Entschluss aus dieser peinlichen Lage, aus diesem furchtbaren Gefängnis reissen“, durch eine „freiwillige Entsagung“ ihrer irdischen Besitztümer „auf ewig“ ihr Geschlecht aus dem diesseitigen Jammerthal erlösen und „in eine glücklichere Welt zu ihrem alten Vater“ retten werden. In einem solchen durch und durch christlichen Akt der Entsagung werden die Menschen so recht ihrer selbst „würdig“ endigen, weil sie damit der ihrer wartenden, „notwendigen“ und unausweichlichen „gewalt-samen Vertilgung“ oder aber der „noch entsetzlicheren Ausartung in Tiere“ — durch „stufenweise Zerstörung der Denkkorgane“: durch „Wahn-sinn also — zuvorkommen können. Denn es scheint nicht zweifelhaft, dass, da die Natur „ganz ungeheuer grob“, ja sogar „der Inbegriff aller Grobheit“ (II, 429) ist, ein beständiger „Umgang mit Naturkräften, mit Tieren, Pflanzen, Felsen, Stürmen und Wogen“ die Menschen „diesen Gegenständen“ immer mehr „verähnlichen“ muss. Und gerade die „Ver-ähnlichung“, die „Verwandlung und Auflösung“ des Göttlichen im Menschen — das ihn doch allererst zum Menschen macht — in „unbändige“, anarchische Kräfte, gerade sie ist die Wirkung des Geistes der Natur, jener „fürchterlich verschlingenden Macht“. Vielleicht ist es auch nicht einmal übertrieben zu sagen, dass alles, was man heute vor Augen hat, „schon ein Raub des Himmels“, ein einziger Trümmerhaufen, „eine grosse Ruine ehemaliger Herrlichkeiten“ sei — ein „Überbleibsel eines schrecklichen Mahls“.

Wer in einer solchen christlich-barocken Weltangst verharret, der wird tagtäglich seine Angst begründet und bestätigt finden. Indes ist es doch auch möglich, wie die Erfahrung lehrt, dass aus der Angst bisweilen sehr wohl ein Mut — gleichsam ein Mut der Verzweiflung emporwachsen kann. Daher mögen sich vielleicht nun einige „Mutigere“ sagen: „Lasst unser Geschlecht einen langsamen, wohldurchdachten Zerstörungskrieg mit dieser Natur führen“ und ihr nach Art der Alchemisten „mit schleichenden Giften“ beizukommen suchen. „Der Naturforscher sei ein edler Held“, der sich in den „geöffneten“ Abgrund stürze, „um seine Mitbürger zu er-retten“. Erfolg wird dem Naturforscher umso eher beschieden sein, als „die Künstler“, welche sich in ihrer Kunst aus der Gebundenheit lösend

über die Mühsale des irdischen Lebens zu erheben vermögen, kraft ihrer Begabung der Natur „schon manchen geheimen Streich“ beigebracht haben. Gelingt es dem Forscher, sich „der heimlichen Fäden“ zu bemächtigen, die Natur „lüstern“ nach ihr selbst zu machen und als tertius gaudens ihre „Zwiste“ richtig auszunützen, dann wird er sie „untertänig“ nach eigener Willkür lenken können. Man denke da nur etwa an die Dampfmaschine, diesen „feuerspeienden Stier“, wo der Mensch sich den Widerstreit der Elemente von Feuer und Wasser dienstbar zu machen gewusst hat. Durch derart versklavte Naturkräfte werden wir uns mit der Zeit ein Schlaraffenland, ein „Dschinnistan“ bauen, wie man es aus Wielands gleichnamiger Märchensammlung wenigstens als dichterisches Zukunftsbild schon kennt. „Entfernte Brüder“ sind zu diesem Zweck mit uns vereint: die Gestirne. In astrologischer Auswertung astronomischer Kenntnisse haben wir „das Sternennrad“ als Tierkreis bereits zum „Spinnrad unsers Lebens“ gemacht, mit dessen Hilfe wir die Zukunft vorabsehen und unser Leben darnach einrichten können. Wir dürfen heute schon „mit innerm Triumph“ den „Verwüstungen“ und den „Tumulten“ der Natur zusehen, weil ihr, sooft wir sie dazu bringen, sich selbst an uns zu „verkaufen“, jede Gewalttat zur „schweren Busse“ werden muss. In den „begeisternden Gefühlen“ und im Bewusstsein unserer Freiheit also „wollen wir“ darum „leben und sterben“. Aus diesem Wissen nämlich „quillt der Strom“, der die wilde Natur einst ganz „überschwemmen und zähmen“ wird. In seinem Wasser „lasst uns baden“ und uns mit neuem Mut zu „Heldentaten“ stärken. Denn bis zum Bewusstsein menschlicher Freiheit reicht die Macht und „die Wut des Ungeheuers“ nicht; im Gegenteil. Gerade vor ihr zeigt und bestätigt sich die Würde freien Menschentums in erhabener Grösse. Ein kleiner „Tropfen Freiheit ist genug“, um die wütende Natur zu „lähmen“ und ihren „Verheerungen Mass und Ziel“ zu „setzen“.

22, 21: *„Er fühlt sich Herr der Welt, sein Ich schwebt mächtig über diesem Abgrund“*: So mögen denn „mehrere“ finden, dass „hier oder nirgends“ der „Talisman“ liege; dass wir am „Quell der Freiheit“ sässen, in welchem sich „rein und klar“ wie in einem Zauberspiegel „die ganze Schöpfung“ widerspiegelnd enthülle. An dem Quell, so etwa ist ihre Meinung, „baden“ die zarten „Geister“, die „Abbilder“ aller Schöpfungen („Naturen“) und zeigen sich im virtuellen Spiegelbild als die reinen Urbilder der Ideen, die allen Schöpfungen zugrunde liegen. Wozu also, mag man sich fragen, wozu sollen wir, da „die reinere Welt“ ja „in uns“ liegt — „in diesem Quell“ — die „trübe“ äussere Welt „der sichtbaren Dinge“ mühsam erst durchwandern müssen? In unserem Innern „offenbart sich“ der „wahre Sinn“ des äusseren „bunten“ und „verwirrten Schauspiels“. Treten wir mit diesen Urbildern vor Augen „in die Natur“, so ist uns alles „wohlbekannt“; sofort und sicher „kennen wir jede Gestalt“. Die Bilder stehen in uns unverrückbar fest; „wir brauchen nicht erst lange nachzuforschen“. Schon eine „leichte Vergleichung“ mit den äusseren Er-

scheinungen, „nur wenige Züge im Sande“ genügen, „um uns zu verständigen“ und zurechtzufinden. So ist uns „alles“ in der Natur „eine grosse Schrift“, zu welcher wir „den Schlüssel“ haben. Nichts kommt uns im Weltlauf „unerwartet“, weil wir „voraus den Gang des grossen Uhrwerks“ wissen. Darum können eigentlich nur wir die Natur „mit vollen Zügen geniessen“, weil sie uns nicht „von Sinnen“ bringt. Keine „Fieberträume“ ängstigen uns mehr, „helle Besonnenheit“ macht uns „zuversichtlich“ und „ruhig“.

Was bisher als Möglichkeiten menschlicher Haltung zu beschreiben versucht worden ist, das sind zugleich Stationen im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung vom ausgehenden Mittelalter bis zur Wende des 18. Jahrhunderts, von Descartes vielleicht bis zu Fichte und Schelling. Es ist daher naheliegend an Fichte zu denken, so wie ihn Hardenberg sah, wenn im folgenden „ein ernster Mann“ zu Worte kommt: „Die andern (vgl. S. 29ff.) reden irre“, sofern sie „in der Natur nicht den treuen Abdruck ihrer selbst erkennen“. Sie selber nämlich „verzehren“ sich zumeist „in wilder Gedankenlosigkeit“. Sie scheinen offenbar nicht zu wissen, dass das, was sie für Natur und Wirklichkeit halten, nur „ein Gedankenspiel, eine wüste Phantasie ihres Traumes“ ist; nicht weniger nichtig und haltlos, als dies unsere Träume überhaupt gewöhnlich zu sein pflegen. Ganz zu Recht dünkt sie die Natur „ein entsetzliches Tier“, weil sie nur „eine seltsame abenteuerliche Larve ihrer Begierden“ ist. Wie wir indessen wachen Zustandes einen gewöhnlichen Traum als blosses Schaumgebilde erkennen, so erkennt „der wachende Mensch“ bald genug die ganze furchtbare Natur „ohne Schaudern“ als „Brut“ seiner „regellosen“, das ist: unvernünftigen „Einbildungskraft“. Er lernt einsehen, dass alles, was ihn bisweilen schrecken mochte, „nichtige Gespenster seiner Schwäche“ und Zerstreutheit sind. Vermag er sich zu sammeln, zu besinnen, dann „fühlt“ er alsbald „sich als Herr der Welt“; sein „Ich schwebt“ wie ein Kronleuchter „mächtig über diesem Abgrund“ der Nichtigkeit. Tief in seinem Innern regt sich das Streben, „Einklang“ zu verkünden und zu „verbreiten“. Schritt vor Schritt wird er „in die Unendlichkeit hinaus“ alleweil „einiger“ werden „mit sich selbst und seiner Schöpfung um sich her“. Immer deutlicher wird er der „ewigen Allwirksamkeit“ einer hohen „sittlichen Weltordnung“ — der „Feste seines Ichs“ — gewahr werden: jener Ordnung der göttlichen Vernunft.

Wenn es richtig ist, dass der Mensch den Grund und den Zweck der Welt bildet (vgl. S. 22), und wenn es zutrifft, dass der Anspruch auf die göttliche Vernunft den Menschen erst zu dem macht, was er sein kann und soll, dann ist der Grund und Zweck oder kurz: „der Sinn der Welt“ die Vernunft. Um der Vernunft willen ist die Welt da. Und wenn erst — der Blüte als dem edelsten Teil der Pflanze vergleichbar — die Vernunft sichtbarlich aufblühen wird, dann einst wird die Welt „zum göttlichen Bilde“ vernünftiger Tätigkeit, „zum Schauplatz einer wahren Kirche“ werden, den sie ehemals war. Bis dahin „ehre“ sie der Mensch „als Sinnbild

seines Gemüts“, das sich in genauer Entsprechung zu ihm stufenweise „veredelt“. Und wer „zur Kenntnis“ der Natur gelangen will, der „übe“ das Gewissen, seinen „sittlichen Sinn“; der „handle und bilde“ unbeirrt „dem edlen Kern seines Innern gemäss“, und wie von selbst wird die Natur sich alsdann „vor ihm öffnen“. Denn „sittliches“, vom Gewissen bestimmtes und ihm verantwortliches „Handeln“ ist „jener grosse und einzige Versuch“, das Rätsel der bunten Vielfalt äusserer Erscheinungen zu „lösen“ und zu ergründen. Wer diesen Vorgang der Ergründung einmal versteht und reflektierend ihn „in strengen Gedankenfolgen“ zu „zerlegen“ weiss, der wird mit Recht ein „ewiger Meister der Natur“ zu nennen sein.

23, 26: *„Ein Märchen will ich dir erzählen, horche wohl“*: Der zweite Teil des Romanfragments setzt ein im Tone einer gelehrten Abhandlung, um bald zur freieren Form eines Gesprächs überzuwechseln. Schliesslich wird auch jener nachdenkliche Lehrling wieder erwähnt, von dem im ersten Teil bereits die Rede ist. Dieser Lehrling hört „mit Bangigkeit“ die „sich kreuzenden“ Stimmen. Eine „sonderbare“ Verwirrung bemächtigt sich seiner, weil ihm jede der Stimmen, für sich selbst genommen, „recht zu haben“ scheint. Erst „allmählich“ legt sich in ihm der „Aufruhr“ wieder, als er merkt, dass jene Stimmen zwar verschiedenes reden, doch im Grunde alle dasselbe meinen. „Ein Geist des Friedens“, so dünkt ihn, schwebt herauf, der sich in der Seele ankündigt „durch neuen Mut und überschauende Heiterkeit“.

Und eben in dem Augenblicke neuer mutiger Bereitschaft und Aufgeschlossenheit kommt dem Jüngling zu Hilfe ein anderer Lehrling herbeigesprungen, „ein munterer Gespieler, dem Rosen und Winden die Schläfe“ zieren. „Du Grübler“, so lautet ein Zuruf, „du bist auf ganz verkehrtem Wege“. Leicht wird die stille Nachdenklichkeit zur finsternen, melancholischen Grübeleien. Sie macht uns verschlossen und unzugänglich für die frohe „Stimmung“, die doch alleweil noch „das Beste“ ist. Grüblerische Verschlossenheit ist unnatürlich an einem jungen Menschen, der „das Gebot der Jugend in allen Adern“ spüren, dem „Liebe und Sehnsucht“ die Brust „erfüllen“ sollte. Auch die junge Natur ist im Frühling nicht sonderbar. Doch wer sich eigenbrödlerisch absondert, den „flieht“ die Freude und das Verlangen. Ohne Verlangen aber, ohne sehnsüchtige Offenheit — was „nützt“ uns die Natur? Sie sagt uns nichts, verschliesst sich selbst, geht uns nichts an. Nur unter jugendlichen, festlich gestimmten Menschen wird er „einheimisch“, nur ihnen erscheint der allumfassende Geist des Lebens. Ihnen freilich will er sich „in tausend bunten Farben“ der Natur in alle Sinne drängen, sie umgibt er „wie eine unsichtbare Geliebte“. Wie beim „ersten Kuss“ uns die Liebe eine neue Welt aufschliesst, so fährt wie ein Blitz dieser Geist der Liebe in unser „entzücktes“ Herz und schliesst uns auf. Bei den Festen eines „fröhlichen Lebens“ sitzt er „obenan“ und stimmt seine „Lieder“ an. Denn in Liedern und Gedichten ist er hell und deutlich vernehm-

bar. Die Dichtung ist gleichsam das „mechanische Instrument“ (III, 324, 294), mit dessen Hilfe man ihn erscheinen lassen kann. Die Dichtung erschliesst uns eine neue Welt, die einst war und einst sein wird, zunächst aber noch eine erdichtete bleibt. Wenn unsere Wirklichkeit dereinst wieder zu einem traumhaften Märchen und die Dichtung zur Wirklichkeit geworden sein wird, dann werden wir mit der Natur wieder von neuem in alter, festlicher Vertrautheit leben dürfen. Das Märchen als die poetischste Gattung verzaubert unsere Gegenwart; es stellt die Wirklichkeit dar, wie sie „sein könnte und sein muss“ (III, 317, 248) — einst wieder sein wird. Der „echte Märchenerzähler“ ist daher eigentlich „ein Seher der Zukunft“ (III, 97, 238). Zu den Märchen der echten Art gehört auch das folgende, das, vom fröhlichen Lehrling erzählt, nach Hardenberg ein Traum des Vergangenen und Künftigen sein soll. Es ist das Märchen von Hyazinth und Rosenblütchen.

27, 6: *„...da schwand auch der letzte irdische Anflug, wie von Luft verzehrt“*: Der Ingress enthält einen vernehmlichen Anklang an das ‚Es war einmal‘ unserer Volksmärchen: „Vor Zeiten lebte weit gegen Abend ein blutjunger Mensch“, Hyazinth genannt; ein Name, der an die griechische Sage anzuknüpfen scheint. Hyazinth war „sehr gut“. Höhlen und Wälder waren „sein liebster Aufenthalt“, und mit „Tieren und Vögeln, mit Bäumen und Felsen“ sprach er „immer fort“. Freilich, wenn man so will: „Kein vernünftiges Wort“, lauter — wie es die Erwachsenen dünken mochte — unverständliches (vgl. S. 4), „nährisches Zeug zum Totlachen“. Dem Knaben „von Herzen“ zugetan war ein Mädchen, Rosenblüte, wie sie hieß, worin man den Einfluss rosenkreuzlerischer Überlieferung sehen mag. Von den andern Gespielen blieb Hyazinths Zuneigung zu diesem „köstlichen, bildschönen Kind“ unbeachtet, nicht aber von den Pflanzen und Tieren. Von ihnen „erfuhr denn bald der ganze Garten und Wald“.

Die spielerisch-unbewusste Vertrautheit zwischen Hyazinth und Rosenblütchen in der Natur trug freilich den Keim des Zerfalls in sich. „Wie bald war die Herrlichkeit vorbei“. Heranwachsend begann der Jüngling sich von Rosenblüte abzusondern, sich „unaufhörlich um nichts und wieder nichts“ zu grämen — kurz: er wurde „über die Massen wunderlich“. Begreiflich, dass seine Eltern sich darob betrübten und nicht wussten, wie er bloss von seinem grüblerischen Missmut zu heilen wäre, der ihn unverhofft wie eine Krankheit befallen. Hyazinth selbst spürte, dass ihm etwas Kostbares wie ein goldener Traum entschwand. Und im Gram über den Verlust mochte er leicht genug übersehen, dass eben der Missmut die Fremdheit zwischen ihm und Rosenblütchen noch verstärken musste. Zwar versuchte er „Tiere und Felsen und Bäume“ nach gutem Rat zu befragen, doch vergeblich. „Manche lachten, manche schwiegen, nirgends erhielt er Bescheid“. Die Natur war ihm fremd geworden. Er verstand ihre Sprache nicht mehr.

Umso dringender musste gerade daher in Hyazinth das Bedürfnis erwachen, den Dingen dieser Welt auf den Grund zu kommen, „die Mutter

der Dinge“, die jungfräulich verschleierte, heilige „Göttin (Isis)“ als das eigentliche Wesen der Natur wieder zu finden. Weil aber jeder Versuch, sich dem Heiligen zu nähern, in die Ferne führen muss, nahm Hyazinth von Eltern und Geschwistern Abschied und begab sich auf die Wanderschaft. Er „lief nun was er konnte“, immer gegen Osten, „durch Täler und Wildnisse, über Berge und Ströme“ der lockenden Ferne, „dem geheimnisvollen Lande“ — gemeint ist wohl: Indien — zu. „Im Anfange kam er durch rauhes, wildes Land, Nebel und Wolken warfen sich ihm in den Weg“. Dann fand er „unabsehbliche Sandwüsten“, die man für den Inbegriff der Ode und Nichtigkeit halten darf. Dort lernte er auf mühsamem Marsch entbehren und entsagen. In methodisch bewusst geförderter Entsagung und fast asketischer Heiligung überwand, vernichtete er langsam die Nichtigkeit des Irdischen und kam dem Heiligen näher. „Und wie er wandelte, so verwandelte sich auch sein Gemüt“. Die innere „Unruhe“ legte sich. Er wurde „sanfter“. Das „gewaltige Treiben in ihm“ milderte sich allgemach „zu einem leisen“, aber unwiderstehlich „starken Zuge“ der Sehnsucht, überall zu Hause zu sein; zu einem tief aus dem Innern aufsteigenden Ferntrieb — Novalis nennt ihn öfters „actio in distans“ (III, 111, 312) —, worin sein Denken und Wollen, „sein ganzes Gemüt“ aufging. Das frühere Leben des Missmuts und des Grams lag schon ungreiflich weit hinter ihm.

Und wie erst Hyazinths Gemüt sich derart beruhigt und der Sehnsucht anheimgegeben hatte, da wurde „die Gegend auch wieder reicher und mannigfacher“. Der Weg ebnete sich, die Luft begann „lau und blau“ zu fließen. Dennoch war der Pilger noch nicht am Ziel seiner Wanderschaft. „Eines Tages“ kam er zu einem „kristallinen Quell“ und „einer Menge Blumen“, die — eine „Sieste des Geisterreichs“ (II, 352, 190) gleichsam — in „ein Tal herunter zwischen schwarzen himmelhohen Säulen“ wuchsen. Sie wiesen ihm den Weg. „Gehe nur aufwärts, wo wir herkommen, so wirst du schon mehr erfahren“. Hyazinth befolgte ihren Rat, „frug und frug und kam endlich zu jener längst gesuchten Wohnung“ der Göttin, die „unter Palmen und andern köstlichen Gewächsen versteckt lag“. Die „süsseste Bangigkeit“ durchdrang ihn, wie er da vor der „Behausung der ewigen Jahreszeiten“ stand, und sein Herz klopfte in „unendlicher Sehnsucht“, als er um Einlass bat.

Indes wurde dieser schwerste Teil der Aufgabe Hyazinth ganz leicht. Unter „himmlischen Wohlgedüften“ entschlummerte er, und der Traum führte ihn zart und behutsam ins „Allerheiligste“. Durch „unendliche“ Räume und Zeiten, durch „Gemächer voll seltsamer Sachen auf lauter reizenden Klängen und abwechselnden Akkorden“ schwebte er dahin. „Es dünkte ihm alles so“ ursprünglich „bekannt“, altvertraut „und doch in niegesehener Herrlichkeit“. Dann endlich „schwand“ auch „der letzte irdische Anflug“, die letzte irdische Trübung; Hyazinth stand vor dem göttlichen Wunderbild, der „himmlischen“ Jungfrau. Er hob ihren „lichten, glänzenden Schleier“, und — Rosenblüte „sank in seine Arme“. Der

Traum ward zur Wirklichkeit. Leise, „ferne Musik umgab die Geheimnisse des liebenden Wiedersehns“. Sie schloss „alles Fremde“ von diesem heimatlichen „Orte“ aus. Was uns gewöhnlichen Menschen in der ekstatischen Entzückung der Liebe nur je auf Augenblicke vielleicht gewährt sein mag: ein Sich-wiederfinden im andern und ein völliges Einssein mit ihm, dies wurde für Hyazinth zur ewigen Dauer, in der alle Zeit stillstand. — So vollzog sich denn sein Werdegang in einem gewissen Dreitakt. Nach einer Periode der Krankheit wurde er in einer dritten Periode wieder, was er zuerst war: gesund; gemäss dem Fragment: „Man kann nur werden, insofern man schon ist“ (III, 32, 80). In der ehelichen Gemeinschaft mit Rosenblüthen lebte er alsdann in neu-alter Vertrautheit mit der Natur „unter frohen Eltern“, Gespielen und Enkeln — „denn damals bekamen die Menschen so viel Kinder, als sie wollten“. Hyazinth, diese Märchengestalt, war eben „ein Günstling des Glücks“ (I, 41), dem gelungen war, in Rosenblüthen die ganze, „unaussprechliche Natur zu umfassen“ (I, 41).

28, 10: *„Das Element des Gefühls ist ein inneres Licht, was sich in schönern, kräftigern Farben bricht“*: Die beiden Lehrlinge umarmen sich zum Zeichen der Freundschaft und des Einverständnisses. Dann entfernen sie sich. Zurück bleiben „die weiten hallenden Säle“; vereinsamt, „leer und hell“ liegen sie da. Wer freilich Ohren hätte zu hören, der vernähme das aus der Stille wachsende, summende „wunderbare Gespräch in zahllosen Sprachen unter den tausendfältigen“ Sammlungen („Naturen“), die in den Räumen der Tempelschule aufbewahrt und „in mannigfaltigen Ordnungen aufgestellt“ sind. Die verschiedenen Sammlungsstücke — man denke sich vergleichsweise etwa die Gesteinssammlungen, wie sie die Fachschule für Bergbau zu Freiberg, deren Schüler Novalis während anderthalb Jahren war, angelegt haben mochte —, diese Sammlungsstücke streben „in ihre Freiheit, in ihre alten Verhältnisse“ zurück. Denn nur „wenige“ stehen innerhalb der Sammlung „auf ihrem eigentlichen Platze“ und sehen „in Ruhe dem mannigfaltigen Treiben um sich her“ zu.

Die meisten klagen dagegen mit Recht „über entsetzliche Qualen und Schmerzen“; sie bejammern das alte, „herrliche Leben im Schosse der Natur“, wo sie noch eine „gemeinschaftliche Freiheit“ vereinigte und jedes „von selbst“ erhielt, „was es bedurfte“. Heute freilich, so mögen diese Dinge finden, heute versteht der Mensch „die innere Musik der Natur“ nicht mehr und hat keinen Sinn „für Harmonie“. Er weiss „ja kaum“, dass wir zusammengehören, in grossen zusammenhängenden Reihen, „und keins ohne das andere bestehen kann“. Nichts will er „liegen lassen“, tyrannisch „trennt“ er uns und „greift“ hernach „in lauter Dissonanzen herum“. — Dabei: „Wie glücklich könnte er sein, wenn er mit uns freundlich umginge“, wie man etwa mit dem Hausgerät umzugehen pflegt; wenn er auch „in unsern grossen Bund träte, wie ehemals in der“ Zeit jener paradiesischen Gemeinschaft, die man nicht umsonst die goldene nennt. Damals

„verstand“ er uns noch, wie auch wir ihn verstanden. Doch „seine Begierde, Gott zu werden“, zu wissen, „was wir nicht wissen“ können — nämlich: was gut und böse ist, dies hat ihn gewissenhaft, krank gemacht und ihn „von uns getrennt“. Weil der Mensch selbst bewusst Gott werden wollte, der er seiner Herkunft nach schon war, „sündigte“ (III, 369, 10) er. Sünde und Krankheit sind nicht nur Zeichen des Abfalls, sondern überdies „Transzendenzen“ oder „Phänomene einer erhöhten Sensation“ (III, 369, 10), das heisst, Indizien einer ursprünglichen, künftigen Gesundheit. Seitdem indes der Mensch gewissenhaft und krank geworden ist, ist er für uns „keine begleitende Stimme, keine Mitbewegung mehr“. Er schwingt nicht mehr mit; oder noch nicht.

Zwar: „Er ahndet wohl“ noch „die unendliche Wohllust, den ewigen Genuss in uns“. Daher hat er eine „so wunderbare Liebe“ zu einigen von uns. „Der Zauber des Goldes“ zum Beispiel oder „die Geheimnisse der Farben“ und „die Freuden des Wassers“, sie sind ihm „nicht fremd“; in den „Antiken“, den Statuen der Alten, „ahndet“ er noch „die Wunderbarkeit der Steine“. Aber: Es „fehlt“ ihm die „süsse“ Leidenschaft für „das Weben der Natur“. Es fehlt ihm „das Auge“ für unsere „entzückenden Mysterien“. Denn — „lernt er nur einmal fühlen?“ Noch wenig genug kennt der Mensch „diesen himmlischen“, diesen ursprünglichsten und „natürlichsten“ aller Sinne: das Gefühl. Nicht jenes Gefühl freilich, dem der Verstand nur eine ganz untergeordnete Bedeutung zuerkennen kann, sondern ein viel anfänglicheres, elementareres Gefühl, in Vergleich zu welchem das Denken als die Tätigkeit des Verstandes bloss ein schattenhaft „blassgraues, schwaches Leben“ oder das ist, was wir im Gegensatz zur Wirklichkeit einen blossen „Traum“ nennen. Gemeint ist das Gefühl ekstatischer Entzündung, dessen „Element“ das „innere Licht“ der intellektuellen Anschauung ist; ein Licht, „was sich in schönern, kräftigern Farben bricht“, so bunt und leuchtend unsere gewöhnlichen Farben sein mögen. „Durch das Gefühl würde die alte, ersehnte Zeit zurückkommen“. Dann „gingen die Gestirne“ der visionären Erleuchtungen „in ihm auf“: Die ganze Welt würde der Mensch erfühlen lernen, „klärer und mannigfaltiger“, als ihm „das Auge“ oder die Anschauung überhaupt „jetzt Grenzen und Flächen zeigt“. Er würde zum „Meister eines unendlichen Spiels“ und er „vergässe“ die „törichten“ Bestrebungen, zu denen ihn der Verstand zu verleiten scheint; er vergässe sie „in einem ewigen, sich selbst nährenden und immer wachsenden Genusse“.

Allmählich verliert sich der angeschwollene „Lärm des Gesprächs“ wieder in ein „sanftes Säuseln“. Die „unendliche Ahndung“ einer seligen Zukunft durchdringt „alle Gestalten“; die „lieblichste“ Wärme verbreitet sich, und wie Sphärenklänge erhebt sich der „wunderbarste Naturgesang“, anwachsend aus der allgemeinen, „tiefsten Stille“. Von draussen her hört man sich nähernde Menschenstimmen; „die grossen Flügeltüren nach dem Garten zu“ werden aufgetan. „Einige Reisende“ setzen sich auf die Treppe der Tempelschule „in den Schatten des Gebäudes“. Die „reizende“ Land-

schaft liegt „in schöner Erleuchtung“ vor ihren Blicken bis weit hinauf zu den fernen, „blauen Gebirgen“. Sie selber gibt also die Anweisung, wie man die inneren, visionären Erleuchtungen etwa zu denken hat. Unter ihnen hebt ein Gespräch an. Sie erörtern die Frage, wie denn der Mensch zur Meisterschaft jenes ewigen Spiels gelange.

29, 16: *„Die Aussenwelt wird durchsichtig und die Innenwelt mannigfaltig und bedeutungsvoll“*: „Auf alles, was der Mensch vornimmt“ und beabsichtigt, so ergreift einer der Reisenden das Wort, darauf muss er „seine ungeteilte Aufmerksamkeit oder sein Ich richten“, daraufhin muss er sich sammeln und konzentrieren. Tut er dies, so entstehen „auf wunderbare Weise“ bald „Gedanken“ oder — wenn man so sagen darf — „eine neue Art von Wahrnehmungen“ in ihm, die nichts „als zarte Bewegungen eines färbenden oder klappernden Stifts oder wunderliche Zusammenziehungen und Figurationen einer elastischen Flüssigkeit zu sein scheinen“. Man versuche zum Beispiel irgend einen Gegenstand starr und unverwandt zu betrachten. Bald genug wird festzustellen sein, dass der Abstand zwischen uns und unserem Gegenüber schwindet, indem der Gegenstand gleichsam transparent wird und das Gewicht eines eigenständigen Gegenübers verliert. Indem wir durch ihn hindurchblickend unseren Gedanken nachhängen, überziehen wir ihn mit unserer eigenen Innerlichkeit. Die Trennung zwischen Aussen und Innen ist aufgehoben. Worauf immer wir derart den Blick heften oder allgemein: wo immer wir „den Eindruck“ feststecken, von dort aus „verbreiten sich“ alsbald diese Figurationen der elastischen Flüssigkeit „mit lebendiger Beweglichkeit“ nach allen Seiten und nehmen unser Ich mit sich fort. Im Zustand des Fortgenommenseins sind wir ausser uns, entrückt abwesend; wir träumen mit offenen Augen.

Die neuen Wahrnehmungen oder Gedanken „scheinen nichts als Strahlen und Wirkungen, die jenes Ich nach allen Seiten zu in jenem elastischen Medium erzeugt, oder seine Brechungen in demselben, oder überhaupt ein seltsames Spiel der Wellen dieses Meeres mit der starren Aufmerksamkeit zu sein“. Der Mensch kann „das Spiel“ des Entrücktwerdens „oft gleich wieder vernichten, indem er seine Aufmerksamkeit“, sein Ich „wieder teilt“ oder aber „nach Willkür herumschweifen lässt“. Indes wird er mit Überraschung beobachten, dass er „erst in diesem Spiele“ seiner Eigentümlichkeit, seiner „spezifischen Freiheit“ zur selbsteigenen Schöpfung recht mächtig wird. Es muss ihn bedünken, er „erwache“ aus einem tiefen Schlaf. Erst jetzt dürfe er sich in der äusseren, gegenständlichen Welt wieder „zu Hause“ fühlen, weil er durch sie hindurch als ihren Grund die visionär erleuchtete, ursprünglich-apriorische innere Welt erblickt. „Er glaubt es am höchsten gebracht zu haben“, wenn er, „ohne jenes Spiel zu stören“, die „gewöhnlichen Geschäfte“ seiner Sinne auch noch „vornehmen“, das heisst also: „empfinden und denken zugleich kann“. Und sobald ihm dieses Zugleich keine Mühe mehr macht, „gewinnen beide Wahrnehmungen“; die

Aussenwelt wird „durchsichtig“ und die Innenwelt „mannigfaltig und bedeutungsvoll“.

Der Mensch befindet sich derart „in einem innig lebendigen Zustande zwischen zwei Welten“ (vgl. S. 9), und zwar „in der vollkommensten Freiheit“ und dem „freudigsten Machtgefühl“. Freiheit aber und Liebe sind „eins“ (III, 137, 434). Freiheit bezeichnet den Schwebezustand zwischen beiden Welten und ist im eigentlichen Sinne des Wortes ein Interesse. Freisein — „Sein überhaupt“ (II, 178) — ist nichts als „ein Schweben zwischen Extremen“ (II, 178). Und da es die „Tendenz“ (II, 178) unseres Ichs ist, frei zu sein, kann man wohl sagen: „Sein, Ichsein, Freisein und Schweben sind Synonymie — ein Ausdruck bezieht sich auf den andern“ (II, 179). Mag die Freiheit zunächst „ein relativer Begriff“ (II, 114) sein, als Freiheit des Ich ist sie der „Grund aller Relation“ (II, 114) oder die „absolute Relation“ (II, 207). Die Freiheit des Ich besteht darin, Grund zu sein oder einen Grund zu „machen“ (III, 135, 430). Und weil Grund und Zweck letztlich eins sind, so ist das Ich auch der Zweck dessen, wofür es Grund ist. Frei schwebt es, einem Kronleuchter vergleichbar, über den nächtlichen Tiefen des Nichts. Und wenn ferner es richtig ist, unser Ich als eine geistige Kraft, als Einbildungskraft anzusprechen, die Schöpfungskraft genannt wird, sofern sie auf unsere Anschauung wirkt; die Denkkraft heisst, wenn sie auf den Verstand wirkt, und „Phantasie“ (III, 108, 297), sofern sie mit dem Gedächtnis in Beziehung steht — dann lässt sich die Freiheit ganz kurz wie folgt definieren: „Freiheit bezeichnet den Zustand der schwebenden Einbildungskraft“ (II, 139). Es ist darum auch nicht verwunderlich, dass den Menschen, dem in der Entrückung die Kraft zu selbsteigener Schöpfung zuteil wird, ein freudiges Machtgefühl erfüllt. Es versteht sich fast von selbst und ist durchaus „natürlich“, dass er „diesen Zustand zu verewigen und ihn über die ganze Summe seiner Eindrücke zu verbreiten sucht“. Begreiflich genug, „dass er nicht müde wird“, die Verbindungen „beider Welten“, des mundus sensibilis und des mundus intelligibilis, „zu verfolgen“ und ihren „Gesetzen“, ihren Sympathien und Antipathien“ immer wieder „nachzuspüren“.

29, 23: *Den Inbegriff dessen, was uns rührt, nennt man die „Natur“:* Wenn man die Gegenstände unserer Sinne unter einem Sammelnamen zusammenfasst und den Inbegriff äusserer Reize als Natur bezeichnet, dann kann man füglich sagen, dass die Natur in engster Verbindung, „in einer unmittelbaren Beziehung“ steht mit den „Gliedmassen unseres Körpers, die wir Sinne nennen“. Die „Beziehungen“ der einzelnen körperlichen Sinne untereinander freilich und zu dem, was sie „rührt“ oder affiziert, sind zumeist noch unbekannt und geheimnisvoll, was wiederum „unbekannte und geheimnisvolle Verhältnisse“ bei der Natur „vermuten“ lässt. Und demnach ist also die Natur „jene wunderbare Gemeinschaft“, in welche uns der Körper „nach dem Masse seiner Einrichtungen und Fähigkeiten“ einführt. Man wird sich allerdings fragen, ob wir darin, was uns die Sinne

vermitteln, durch diese gleichsam „spezielle Natur“ jemals werden die eigentliche Natur, so wie sie an und für sich sein muss, wahrnehmen können und ob wir das allen von den Sinnen vermittelten Naturausschnitten Gemeinsame, ob wir das Ganze — kurz: „die Natur der Naturen“ werden jemals „wahrhaft begreifen“ lernen. Denn es ist keineswegs ausgemacht, ob „die Intensität unsrer Aufmerksamkeit“ von der Natur her bestimmt wird oder ob umgekehrt die Aufmerksamkeit die Natur bestimmt und diese von „zarter Nachgiebigkeit“ ist.

Daher wird man ohne Mühe einsehen, dass, bevor „diese Frage“ beantwortet werden kann, zuerst und vor allem die „innern Verhältnisse und Einrichtungen unsers Körpers“ erforscht werden müssen. Erst dann wird man hoffen dürfen, in das eigentliche Wesen, in „die Natur“ der Dinge eindringen zu können. Freilich ist die Vermutung gar nicht so abwegig, dass, ehe wir versuchen wollten, „dem innern Zusammenhang unsers Körpers“ nachzuspüren und ehe wir das Verständnis für die Funktionalität der einzelnen Sinne im Ganzen des Körpers dazu benützen könnten, die Natur zu verstehen, wir uns zuvor überhaupt erst „mannigfach im Denken müssten geübt haben“. Träfe die Vermutung zu, dann läge nichts näher, nichts wäre selbstverständlicher und „natürlicher“, als alle nur möglichen „Bewegungen des Denkens“ hervorzubringen, durch unablässige Übung „eine Fertigkeit in diesem Geschäft“ und dazu eine „Leichtigkeit“ zu „erwerben“, von einer Denkbewegung zur andern überzugehen und sie „mannigfach zu verbinden und zu zerlegen“.

Zu dem Behuf müsste man alle Sinneseindrücke „aufmerksam betrachten“ und das bei der Betrachtung entstehende „Gedankenspiel“ gleichfalls „genau bemerken“. Sollten „dadurch abermals neue Gedanken“ sich bilden, so wäre „auch diesen“ zuzusehen, um derart allmählich „ihren Mechanismus“ zu „erfahren“. Durch „oftmalige“ Reflexion und „Wiederholung“ würde man „die mit jedem Eindruck beständig verbundenen Bewegungen“ von den übrigen zu „unterscheiden und behalten“ lernen. Hätte man schliesslich nur erst einmal einige in ihrem Mechanismus durchsichtige Denkbewegungen „herausgebracht“ — gleichsam als „Buchstaben der Natur“ —, dann würde gewiss „das Dechiffrieren“ immer leichter „vonstatten“ gehen. „Die Macht über die Gedankenerzeugung und Bewegung“ müsste „den Beobachter“ in zunehmendem Masse „instand“ setzen, „Naturgedanken“ hervorzubringen — und zwar, was hervorgehoben sei, „auch“ oder gerade „ohne vorhergegangenen, wirklichen“ Sinneseindruck; der Beobachter müsste instand sein, „Naturkompositionen“ zu „entwerden“, womit das Ziel und „der Endzweck“ erreicht wäre.

30, 22: „*Es ist wohl viel gewagt*“: Auf diese längere Rede bleibt die Antwort nicht aus. „*Es ist wohl viel gewagt*“, greift ein anderer der Reisenden den Faden auf, die Natur, diese wunderbare Gemeinschaft, dieses Ganze, nur so aus „äusseren“ Erscheinungen, wie sie von den körperlichen Sinnen vermittelt werden, „zusammensetzen“ zu wollen, als wäre

sie gewissermassen die Summe aller Sinneseindrücke. Zudem ist es wirklich fraglich, ob man wie die Alten die Natur entweder „für einen wunderbar gestalteten Ball“ oder für „ein ungeheures Feuer“, entweder „für eine Zweiheit“ und „Dreiheit“ oder für „irgendeine andre seltsamliche Kraft“ ausgeben darf. Dagegen scheint mir folgende Auffassung weit „denkbarer“ zu sein. Sofern wir nämlich anerkennen wollten, dass es auch für noch so viele untereinander verschiedene Meinungen und Ansichten einen Berührungspunkt geben muss, wo das Gemeinsame liegt, das in der Übereinstimmung sie alle verbindet; und sofern es richtig ist, dass der Grund aller Dinge, der Grund der Natur im Geistigen, in der Geisterwelt zu suchen ist, dann eben hätte die Annahme viel für sich, dass die Natur „das Erzeugnis eines unbegreiflichen Einverständnisses unendlich verschiedener“ geistiger „Wesen“ sein könnte oder „der Vereinigungs- und Berührungspunkt unzähliger“ geistiger „Welten“ (vgl. S. 11).

31, 16: „*Alles Göttliche hat eine Geschichte*“: „Lass es gewagt sein“, erwidert auf den Einwurf endlich ein Dritter, gleicht doch der Mensch in seinen Urteilen, seinen Mutmassungen und Hypothesen von der und über die Natur einem Fischer auf hoher See. Je „willkürlicher“, origineller sein Netz „gewebt“ ist, je kühner und weiter er es auswirft, desto „glücklicher“ wird immer der Fang sein. Denn „Hypothesen sind Netze, nur der wird fangen, der auswirft“ (II, 424). Wie der Fischer das Gewirke seines Netzes selbst herstellt, wobei ihn ein geheimes Vorwissen um die Art und Beschaffenheit seiner künftigen Beute leitet, und wie er beim Gebrauch seines unentbehrlich notwendigen Werkzeuges dafür den Grund und Zusammenhalt schafft, was ihm aus dem ungestalt Flüssigen des unendlichen Meers zum Fang werden soll, so legen wir in der Hypothese gleichsam das apriorische Gerüst aus, das unseren Fragen erst Mass, Ziel und Halt verleiht. Dieses Gerüst ist zunächst nicht mehr als ein blosser „Glaube“, ein blosses „Vorurteil“ (II, 349, 161; vgl. S. 14). Für das Auslegen des Gerüsts aber ist „voraussetzen“ der passende und daher „sehr willkommene Ausdruck. Setzen muss in dem Sinne“ verstanden und „gebraucht werden, den es in dem Ausdrucke hat: ich setze den Fall“; das ist „die Handlung der Hypothese“ (II, 132). Im hypothetischen Entwerfen geben wir selbst vor, was wir suchen. Weil „die Supposition des Gesuchten“ die einzige Methode ist, „es zu finden“ (III, 217, 805), wird der Fund umso reicher sein, je kühner und eigenwilliger unsere Hypothesen sind. „Man ermunte“ drum „nur jeden, seinen Gang so weit als möglich fortzusetzen“; denn jeder ist „willkommen“, welcher derart „mit einer neuen Phantasie die Dinge überspinnt“. Als Fragende sind wir selbst die Bedingung dafür, was uns je zur Antwort werden kann. „Wenn ich frage, was eine Sache“ — die Natur also sei, dann „frage ich mich nur nach mir selbst“ (II, 282). Die reine Innerlichkeit, das freie Ich ist der Grund, dem „der künftige Geograph“ die Daten zu seiner „grossen Natur-

karte“ entnehmen muss. Die verschiedensten, freilich nur „gutausgeführten“ systematischen Entwürfe hat er zu „vergleichen“, um in solcher „Vergleichung“ das „sonderbare Land“ seines eigenen Ichs allmählich kennen zu lernen; „studiert“ man doch „fremde Systeme“, um „sein eigenes“ (III, 95, 224) zu finden. Erst dann wird er die Natur in ihrem Grund und Zweck zu erkennen vermögen. Wie allerdings noch zu zeigen ist, wird „die Erkenntnis der Natur“ aber „noch himmelweit von ihrer Auslegung verschieden sein“.

Indem der künftige Geograph die Daten und Entwürfe zu seiner Naturkarte ganz aus sich selber nehmen muss — mit anderen Worten: weil es der Geist, die Einbildungskraft ist, welche die Entwürfe liefert, ist er im eigentlichen Sinne ein Künstler. Wie jedermann in bescheidenem Mass ein Naturfreund ist, so ist auch „fast jeder Mensch in geringem Grad schon ein Künstler“ (II, 360, 221). An den wirklichen, echten Künstlern lässt sich die Künstlerschaft nur am deutlichsten ablesen. Dichter und Musiker zumal nehmen das Wesen ihrer Kunst aus sich, und „nicht der leiseste Verdacht von Nachahmung kann“ sie „treffen“ (II, 360, 221). Von hier aus erscheint darum in neuem Licht, warum gerade die Dichtkunst seit jeher das liebste Werkzeug der eigentlichen Naturfreunde gewesen. Doch auch „die Kunst des Malers“ ist nicht weniger „unabhängig“, nicht weniger apriori“ als „die Kunst des Musikers“ (II, 360, 221). Der Maler „bedient“ sich nur einer „unendlich“ schwereren „Zeichensprache“ als der Musiker; er malt „eigentlich mit dem Auge; seine Kunst besteht darin, „schön und regelmässig zu sehn“, wobei dieses Sehen „ganz aktiv“ verstanden werden muss, durchaus im Sinne „bildender Tätigkeit“ (II, 360, 221). Malt er ein Bild, so ist das Gemälde nur seine „Chiffer“, sein „Ausdruck“ und sein „Werkzeug der Reproduktion“ (II, 360, 221) oder Wiedergabe. Es gibt Aufschluss nicht nur über das Was, sondern auch über das Wie des Sehens. In derselben Weise sind Worte die Chiffern des Dichters, Noten die Chiffern des Musikers, so wie etwa die Zahlen die Zeichen oder Chiffern des Mathematikers sind. Auch der Musiker hört „eigentlich aktive“, er hört „heraus“ — der Künstler überhaupt sieht und hört und fühlt „heraus und nicht herein“; und in diesem „umgekehrten Gebrauch“ der Sinne unterscheidet er sich zur Hauptsache vom gewöhnlichen Menschen. Er hat „den Keim des selbstbildenden Lebens in seinen Organen belebt“; er hat „die Reizbarkeit derselben für den Geist erhöht“ und darum ist er imstand, „Ideen nach“ freiem Belieben, das heisst: ohne äusseren Anstoss „durch sie herausströmen“ zu lassen, „sie als Werkzeuge zu beliebigen Modifikationen der wirklichen Welt zu gebrauchen“, wohingegen „beim Nichtkünstler“ die Sinne nur auf äusseren Anstoss, auf „äussere Sollizitation“ ansprechen, und „der Geist“, wie die träge Materie, „unter den Grundgesetzen der Mechanik“ — dass nämlich „alle Veränderungen eine äussere Ursache voraussetzen“ und dem Gesetz von Ursache und Wirkung unterliegen — zu stehen „oder sich diesem Zwang zu unterwerfen scheint“ (II, 360, 221).

Auf eben die beschriebene Art wird „der eigentliche Chiffrierer“ als Künstler „vielleicht dahin kommen, mehrere Naturkräfte zugleich zur Hervorbringung herrlicher und nützlicher Erscheinungen in Bewegung zu setzen, er wird auf der Natur wie auf einem grossen Instrument phantasieren können“. Und, wenn immer er auf ihr selbstvergessen spielt und phantasiert, wird er in ausgezeichneter Weise ausser sich draussen bei den Dingen und eins mit ihnen sein. Dann muss er, was für den „Schwachen“ nur „ein Glaubensartikel“ (II, 18, 22) sein mag, die Natur in völliger Einheit mit ihr erleben als „echte Offenbarung des Geistes“ (II, 18, 22). Wir kennen „das Faktum dieses Moments“ (II, 18, 22) als Ekstase. Die Ekstase ist „kein Schauen, Hören, Fühlen“ allein, sondern „aus allen dreien zusammengesetzt“ — mehr noch sogar: eine schwer zu beschreibende „Empfindung unmittelbarer Gewissheit“ und Sicherheit, „eine Ansicht“ des „wahrhaftesten, eigensten Lebens. Die Gedanken wandeln sich in Gesetze, die Wünsche in Erfüllungen“ (II, 18, 22) — aber: Weil in dem ekstatischen „Zustand“ die nötige „Besonnenheit“ oder „Selbstfindung“ unglaublich „schwer“ (II, 18, 22) ist, ja fast unmöglich scheint, wird freilich der Chiffrierer die Natur zwar geniessen, doch wird er sie zumeist nicht „verstehn“. Denn alles Verstehenkönnen verlangt noch einem Warum und Wozu, einem Von...her und Auf...zu, nach einem Grund und einem Zweck, einem Früher und einem Später — kurz: nach einem Einst in seinem zwiefachen Sinn. Allein im ekstatischen, schöpferischen Zustand völligen Einsseins mit ihr, ohne Vergangenheit und Zukunft — mit andern Worten: „ohne ein hohes Mass von Bildung“ (III, 299, 109) oder Entwicklung, das heisst, von Geschichte, ist die Natur „gar nicht verständlich“ (III, 299, 109). Darin liegt die tiefere Ursache und die Berechtigung des Paradiesverlustes. Die Natur verstehen zu können, „dies ist die Gabe des Naturhistorikers“; und wer „besser mit der vergangenen Zeit und der zukünftigen als mit der gegenwärtigen lebt“ (III, 299, 109), wie übrigens, um dies beizufügen, etwa Novalis selbst, der ist der geborene „Zeiten-seher“, welcher „vertraut mit der Geschichte der Natur und bekannt mit der“ intelligiblen, einstigen „Welt, diesem höheren Schauplatz der Naturgeschichte, ihre Bedeutungen wahrnimmt und weissagend verkündigt“.

Als notwendige Folge der Entstehung des Geschichtsbewusstseins beklagt der Mensch den Verlust des ursprünglichen Einsseins mit der Natur und der natürlichen Schöpferkraft. Sie hat sich verflüchtigt, entkräftigt zum blossen Glauben oder Vorurteil. Die Region ihrer vollen Wirksamkeit ist nur im ekstatischen Entzücken der Begeisterung auf Augenblicke noch erreichbar. Dies gilt wenigstens für die Periode des endlichen Wissens und der Wissenschaften — so lange, als sich Bewusstsein und ekstatischer Zustand so schwer vereinigen lassen wollen. Indes deutet doch die Unverträglichkeit auf eine einstige Einheit beider. So scheint es nur ein blosses „Vorurteil“ zu sein, und zwar gerade das „willkürlichste“, dass „dem Menschen das Vermögen ausser sich zu sein, mit“ klarem „Bewusstsein jenseits der Sinne zu sein, versagt sei“ (II, 18, 22). Wäre nämlich seine

Endlichkeit und Beschränktheit nicht dazu da, überwunden und vernichtet zu werden — denn „alle Schranken“ überhaupt sind „bloss des Übersteigens wegen“ (III, 87, 154) da —, dann wäre der Mensch nicht zur Hälfte „ein übersinnliches Wesen“, er hätte keinen Anteil an der intelligiblen, der höheren Welt des Geistes, er wäre nicht „Weltbürger“, sondern geistlos — „ein Tier“ (II, 18, 22). Demnach muss es noch eine Wissenschaft und Kunst geben, die uns Sterbliche befähigt, begeistert und besonnen zugleich zu sein; mit Hilfe derer es gelingen wird, die äussere Welt abstrahierend zu verinnerlichen, zu vergeistigen und zu idealisieren, unsere ganze Innerlichkeit dagegen zu veräussern und zu realisieren, gesetzlich fassbar und durchsichtig zu machen — das heisst: die Natur stetsfort neu zu erschaffen, zu erzeugen und zugleich sie in ihrer Geschichtlichkeit oder Gesetzmässigkeit zu verstehen. Freilich, „noch ist dieses Gebiet ein unbekanntes, ein heiliges Feld“. Nur „göttliche Gesandte“ — das sind Mathematiker; denn „alle göttlichen Gesandten müssen Mathematiker sein“, und nur der „echte“ Mathematiker ist als „Enthusiast per se“ der wahrhaft „Glückliche“ (III, 296, 98) — haben „einzelne Worte dieser höchsten Wissenschaft“ und Kunst verlauten lassen. Erstaunlich genug, dass selbst „die ahnungsvollen Geister“ unter den Menschen bisher „diese Ahnung“ kaum beachtet und so wenig geschätzt haben. Als „Hauptbeweis der Sympathie und Identität der Natur und des Gemüts“ (III, 336, 400) oder der äusseren und inneren Welt wird die besagte Wissenschaft und Kunst, vergleichbar der Mathematik, „gar keine besondere Wissenschaft“, sondern nicht mehr und nicht weniger als das „allgemein wissenschaftliche Werkzeug“ (III, 71, 67) sein. Als „eine Gleichung im Grossen für die andern Wissenschaften“ dürfte sie unter ihnen dieselbe Rolle spielen, welche etwa in der Mathematik die Logarithmen zu spielen haben: sie enthält „am Ende nur Abkürzungsmethoden“ (II, 295), Chiffriermethoden und ist darum nichts anderes als eine einzige, gewaltige Abbréviatur. Eine Kunst aber wird man sie deswegen heissen müssen, weil sie „geniales Verfahren“ (III, 270, 1128) in Regeln zu bringen imstande sein wird und „lehrt, Genie zu sein“ (III, 270, 1128); weil ferner die Natur unter ihrem Einfluss völlig zur „Faktur“ (III, 67, 49) wird, indem nämlich unsere Innerlichkeit: die Einbildungskraft oder das Genie „durch Vernunft ersetzt“ (III, 270, 1128), das heisst, allgemeinverständlich und daher lernbar werden muss. Wer immer die Höhe solcher Kunst erreicht haben wird, der wird als poeta philosophus und unsterblicher Magier sich befinden „en état de Créateur absolu“ (III, 145, 473).

Weil der Mensch auf die Natur „überträgt“ (II, 170), was er von Gott weiss, Gott aber auf sie überträgt, was er vom Menschen „weiss“, so ist die Natur ihrerseits „an sich nichts anderes als die wechselseitige, absolute und identische Beziehung“ zwischen Gott und dem Menschen. Das Menschliche an Gott ist die „intellektuale Anschauung“, das Göttliche im Menschen die „Einbildungskraft“ (II, 170). Für den poeta philosophus als Neukarnation Gottes wird daher die Natur „eine sinnlich wahrnehmbare, zur

Maschine gewordene Einbildungskraft“ (III, 71, 68) sein. Er wird sie verstehen und auslegen können und sie nicht „zur einförmigen Maschine ohne Vorzeit und Zukunft“ erniedrigen wollen. Denn alles, was einst war und einst sein wird, ist göttlich, „alles Göttliche“ aber „hat eine Geschichte“. Sollte also die Natur, „dieses einzige Ganze, womit der Mensch sich vergleichen kann“, nicht „so gut wie der Mensch“ in einer Geschichte „begriffen“ sein — oder, was dasselbe ist, „einen Geist haben“? Die Natur wäre „nicht jenes einzige Gegenbild der Menschheit“, wenn sie keine Geschichte hätte; wenn sie, von Gott herstammend, sich nicht zum Menschen entwickelte — in dem Masse, wie der Mensch sich wieder Gott nähert.

32, 15: „*Man beschuldigt die Dichter der Übertreibung*“: „Nur die Dichter haben es gefühlt, was die Natur den Menschen sein kann“, beginnt ein „schöner“ Jüngling seine Rede, der — man denke etwa an den Vortrag ‚Der Dichter und diese Zeit‘ (1907) — hätte Hofmannsthal sein können. Es lässt sich „auch hier“ von den Dichtern „sagen, dass sich die Menschheit in ihnen in der vollkommensten Auflösung befindet und daher jeder Eindruck durch ihre Spiegelhelle rein in allen seinen unendlichen Veränderungen“ wie Wellen im Wasser „nach allen Seiten fortgepflanzt wird“. Empfänglich und rein gestimmt, wie sie sind, schwingen sie alsbald mit. „Alles finden sie in der Natur. Ihnen allein bleibt die Seele derselben nicht fremd“. Indem sie, allen Eindrücken offen, diese gleichsam erleiden, genießen sie sie und suchen „alle Seligkeiten der goldenen Zeit nicht umsonst“. Für den Dichter „hat die Natur alle Abwechslungen eines unendlichen Gemüts“ — nämlich „Witz, Humor, Phantasie“ (III, 127, 386). Mehr als „der geistvollste Mensch“ überrascht sie ihn „durch sinnreiche Wendungen“ und „Arabesken“ (III, 128, 388), durch lustige „Einfälle“, grosse „Ideen“ und seltsame „Bizarrerien“. Der „unerschöpfliche Reichtum ihrer Phantasie“ wird ihn niemals enttäuschen. „Alles weiss sie zu verschönern, zu beleben“, und wenn auch oberflächlich und „im einzelnen“ der unbedeutende „Mechanismus“ des Kausalitätsgesetzes „allein zu herrschen scheint“, so sieht darunter das „tiefer“ eindringende „Auge“ doch die heimliche Verwandtschaft, die „wunderbare Sympathie“ oder Identität der Natur „mit dem menschlichen Herzen“. So zum Beispiel ist der Wind zwar eine „Luftbewegung“, die wohl auf manche „äusseren Ursachen“ zurückgeführt werden kann. Aber: Ist der Wind „dem einsamen, sehnsuchtsvollen Herzen“ im Grunde nicht mehr, „wenn er vorübersaust“ oder „von geliebten Gegenden herweht“ und „mit tausend dunkeln, wehmütigen Lauten den stillen Schmerz“ dieses Herzens „in einen tiefen, melodischen Seufzer der ganzen Natur aufzulösen scheint“, als wenn er nur erklärt wird etwa als Folge des gestörten Gleichgewichtes der Luftatmosphäre? Fühlt nicht „der junge Liebende“ im „jungen Grün der Frühlingswiesen“ seine ganze „blütenschwangere“ Seele mit „entzückender Wahrheit“ ausgesprochen? Ihn liesse eine pflanzenphysiologische Erklärung völlig kalt. Oder ist jemals „die Üppigkeit“ einer nach „süsser Auflösung“

in goldenen Wein „lüsternen“ Seele kostbarer und „erwecklicher“ erschienen als in einer „vollen, glänzenden Traube“, die sich unter den Blättern des Weinstocks halb versteckt?

„Man beschuldigt die Dichter“ oft genug „der Übertreibung“, nennt sie Träumer und Schwärmer, weil eine derartige Verbundenheit mit der Natur den gewöhnlichen Menschen zumeist phantastisch anmuten muss. Mit verzeihendem Spott ist man bereit, die bilderreiche, gehobene Ausdrucksweise ihnen nachzusehen. „Ohne tiefere Untersuchung“ glaubte man damit sich begnügen zu dürfen, dass man die „wunderliche“ Art, wie die Dichter die Natur zu sehen pflegen, ihrer „Phantasie“ zuschreibt, welche „manches“ sehe und höre, was „andere“ nicht sähen und hörten, und die „in einem lieblichen Wahnsinn“ mit der „wirklichen“ Welt nach Belieben schalte und walte. Doch mir will scheinen, dass „die Dichter noch bei weitem nicht genug“ übertreiben, nur ganz von ungefähr und dunkel den Zauber ahnen, der in ihren „Sprüchen“ (II, 116) liegt, und dass sie mit der Phantasie nur so spielen, „wie ein Kind“ vielleicht harmlos „mit dem Zauberstab seines Vaters“ spielen mag. Alle „geistige Berührung“ (II, 352, 196) nämlich trifft unsere Seele und „gleicht der Berührung eines Zauberstabes“ (II, 352, 196). Und man kann auch sagen, dass „alles“, was von echt romantischen Dichtern behandelt wird, zum „Zauberstab und Zauberwerkzeug“ (II, 352, 196) werden muss. Noch scheinen unsere Dichter nicht zu wissen, „welche Kräfte ihnen untertan“ sein könnten, „welche Welten ihnen gehorchen“ müssten. Wem aber die Wirkung einer solchen geistigen Berührung „so fabelhaft“, wem die Wirkung eines Zauberspruches unglaublich und „wunderbar“ vorkommen sollte, der möge sich erinnern „an die erste Berührung der Hand der Geliebten, an ihren ersten, bedeutenden Blick, an das erste Wort der Liebe“: Du ... Und dann frage er sich, „ob der Bann und Zauber dieser Momente nicht auch fabelhaft und wunderbar, unauflöslich und ewig ist“ (II, 352, 196).

Ist es denn schliesslich nicht „wahr“, dass vor unseren entzückten Blicken die Fluren sich manchmal in eine einzige, traumhafte Melodie auflösen, dass „Steine und Wälder“ der Musik „gehorchen“ und, von ihr „gezähmt“, sich „jedem Willen wie Haustiere“ fügen möchten? Blühen nicht wirklich „die schönsten Blumen“ um die Geliebte und freuen sich mit uns, „sie zu schmücken“? Wird nicht gerade für sie der Himmel „heiter“ und das Meer „eben“ und weit? Drückt nicht „die ganze Natur“ den inneren, seelisch-geistigen „Zustand“ des Menschen aus — „so gut wie“ dessen „Gesicht und Gebärden, der Puls und die Farben“? Wird nicht sogar der Fels „ein eigentümliches Du“ im Augenblick, wo ich ihn „anrede“? Und was bin ich denn anderes als selber der Strom, wenn meine Gedanken in seinem Gleiten sich verlieren, wenn ich in wehmütiger Abwesenheit in die Wellen „hinabschaue“? Für die heimliche Verwandtschaft des Herzens mit allen uns umgebenden Dingen gibt es Zeichen und Beweise genug. Sind wir mit ihnen innig vertraut, dann ist es immer dasselbe, was wir in ihnen fühlen und finden: unsere Seele, uns selbst.

Nur ein „ruhiges, genussvolles“ Gemüt wird mit der „Pflanzenwelt“ in der es keine stürmischen Veränderungen und Prozesse gibt, ganz sich eins fühlen können; nur „ein lustiges Kind oder ein Wilder“ mit den Tieren wie mit seinesgleichen umzugehen wissen. Wer aber mit dem Gestein, den Gebirgen und Gestirnen, diesen versteinerten „Engeln“ (III, 46, 149), sogar vertraut werden könnte, müsste selber ein engelhaft „erhabenes Wesen“ sein. In den „Statuen“ der Alten, „übriggeblieben“ und zeugend von einer versunkenen Zeit der Herrlichkeit „des Menschengeschlechts“, spürt noch heute der „sinnvolle Betrachter“, dessen Seele angesprochen wird, einen so „tiefen Geist“, ein so ungewöhnliches „Verständnis der Steinwelt“ hervorleuchten, dass sich sein Herz selbst auch mit einer „Steinrinde“ überzieht, „die nach innen zu wachsen scheint“. Tatsächlich wirkt ja das Erhabene versteinern, weshalb wir uns, wo doch die Identität erwiesen ist, über das Erhabene in der Natur nicht mehr wundern dürfen. Ist es nicht so, dass die Natur beim unmittelbaren „Anblick Gottes“ zu Stein geworden oder, was dasselbe wäre, erstarrt sein könnte bei der „Ankunft“ des Menschen?

33, 30: *„Die sorgfältige Beschreibung dieser innern Weltgeschichte ist die wahre Theorie der Natur“*: Während der „Rede“ des schönen Jünglings hat die Dämmerung des Abends sich „mit süsser Vertraulichkeit“ über die Gegend gelegt. Im Widerschein der letzten Sonne sind die fernen Berge „buntgefärbt“. Nur in den Zeiten der Dämmerung, vor oder nach dem hellen Licht des Tages, ist solche Vertraulichkeit möglich. „Nach einer langen Stille“ ergreift endlich der, „welcher zuerst gesprochen“ (vgl. S. 38ff.), aus tiefer Versunkenheit aufwachend wieder das Wort. „Um die Natur zu begreifen“, hört man ihn sagen, muss ich sie in mir selbst „in ihrer ganzen Folge entstehen lassen“. Denn wenn es zutrifft, dass ich im Augenblick grösster Vertrautheit immer mich selbst in ihr finde, dann kann die Natur gar nichts anderes sein als eine zur „Gewohnheit gewordene Kunst“, eine Art von „Mechanismus“, der aus Kunst „und durch Wiederholung entstanden“ (III, 103, 266) ist. „Gewohnheitsentstehung“ bedeutet dann dasselbe wie „Naturentstehung“ (III, 103, 266). Wie man sich als Künstler seiner Kunst werkzeuglich bedient, so muss ich, um mich der Natur gleichfalls auf diese Art bedienen zu können, mich in meiner Künstlichkeit durchschaubar zu machen suchen, indem ich in mir selbst nachvollziehend die Entstehung meines Selbst wiederhole. Der Nachvollzug oder die Wiederholung geschieht als fortgesetzte Reflexion auf mich selbst. Indem ich mich derart meines „transzendentalen Selbst zu bemächtigen“, das heisst, „das Ich meines Ichs zugleich zu sein“ (II, 20, 28) suche und mich allmählich zum „totalen Selbstwerkzeug“ (III, 107, 291) mache, habe ich die „höchste“ Stufe und das Ziel menschlicher „Bildung“ (II, 20, 28) erreicht. Als „denkender Mensch“ kehre ich wieder zur „ursprünglichen Funktion“ oder Aufgabe und Tätigkeit meines „Daseins“ zurück — zur „schaffenden Betrachtung“ nämlich. Ich befinde mich an jenem Punkte, wo das Denken wieder

„ein Machen“ (III, 135, 427) ist, wo „Hervorbringen und Wissen in der wundervollsten Wechselverbindung“ stehen, und erlebe „jenen schöpferischen Moment des eigentlichen Genusses“, wo nach dem Berichte der Genesis Gott einst sprach: „Es werde Licht! und es ward“ (III, 106, 289).

Wenn ich nun ganz „in die Beschauung“ dieser mystischen „Urerscheinung“ versinke, „so entfaltet sich vor“ mir „in neu entstehenden Zeiten und Räumen“, einem „unermesslichen Schauspiel“ vergleichbar, „die Erzeugungsgeschichte der Natur“. Wie eine „unendliche Flüssigkeit“ breitet und dehnt sich die Innerlichkeit aus. „Jeder Punkt“, der sich in ihr „ansetzt“, wird zu einer „neuen Offenbarung des Genius der Liebe“, zu einem „neuen Band“ zwischen Seele und Geist. Freilich, „die Kunst des ruhigen Beschauens“, dieser „himmlische Quietism“ (III, 296, 98), diese „schöpferische Weltbetrachtung“ ist unerhört schwer. Schwer, weil ich auch in der mystischen Ekstase ernsteste Besonnenheit und strengste „Nüchternheit“ bewahren muss; weil ich mich selber im Zustande des Aussermirseins zu beobachten und zu beschreiben habe. Denn erst „die sorgfältige Beschreibung dieser innern Weltgeschichte“ ist „die wahre Theorie der Natur“. Sofern es mir gelingt, den „Zusammenhang“ meiner „Gedankenwelt“ in sich und deren „Harmonie“ mit dem „Universum“ zu klären und festzustellen, dann muss sich „von selbst“ ein „Gedankensystem“ bilden, wenn man so sagen darf, „zur getreuen Abbildung“ des Weltalls — kurz: eine Konstruktionsformel des Universums.

34, 4: *Überall scheint die Natur ganz gegenwärtig*: „Ja“, erwidert darauf der Zweite (vgl. S. 40), das „tätige Betrachten tut Wunder“ (III, 170, 617). Es ist ein „Denken und Sprechen“ (III, 170, 617), ein „Tun oder Machen“ (III, 106, 289) zugleich und darf am ehesten mit einer „Flamme“ (III, 170, 617) verglichen werden, in der auch „alle Naturkräfte“ vereint „tätig“ sind. Gerade die Flamme ist das passende Symbol. Wie sie nämlich „repräsentiert und verwandelt“ sich die Natur „überall und unaufhörlich“. Mir scheint dabei „nichts so bemerkenswert“ wie das grosse „Zugleich“. Als *natura naturans* „treibt“ sie „Blätter, Blüten und Früchte zusammen“ und ist, „mitten“ in der Zeit, überall „gegenwärtig, vergangen und zukünftig zugleich“. Auch ist es gar nicht so unmöglich zu denken, dass sie, dem menschlichen Ferntrieb gleich (vgl. S. 35), eine Kraft der Ferne ist und, indem sie wirkt, die Ferne allererst bildet. „Wer weiss, ob nicht dieses Natursystem nur eine Sonne ist im Universo, die durch Bande an dasselbe geknüpft ist, durch ein Licht und einen Zug und Einflüsse, die zunächst in unserm Geist sich deutlicher vernehmen lassen, und aus ihm heraus den Geist des Universums über diese Natur an andere Natursysteme verteilen“.

34, 29: *Dankbar legt der Priester diese neue, erhabene Messkunst auf den Altar*: „Wenn der Denker“, fällt da der Dritte (vgl. S. 4ff.) ein, „als Künstler den tätigen Weg betritt“, wenn er durch eine methodisch

„geschickte Anwendung“ der verschiedenen Denkbewegungen „das Weltall“ auf eine möglichst „einfache“ Formel und Denkfigur „zu reduzieren sucht“ und, indem er „mit Worten“ die geistigen Bewegungen „nachschreibt“, die Natur gewissermassen „tanzt“, so tut er dies ganz und gar zu Recht, und der blosser „Liebhaber der Natur“ wird ein solches „Unternehmen“ immer bewundern müssen. Nicht umsonst „stellt“ er als Künstler die Tätigkeit „obenan“. Denn es gehört zum „Wesen“ eines jeden echten Künstlers, sei er nun Maler oder Musiker zum Beispiel, dass er sich ganz aktiv verhält, dass er produziert, hervorbringt „mit Wissen und Willen“. Seine apriorische Kunstfertigkeit indes besteht darin, dass er „die Welt“ auf neue Art, „auf seine Art nachbilden“ kann. „Das Prinzip eines Künstlers ist darum Tätigkeit, die Welt aber, in der er lebt, ist seine Kunst, in welcher er ganz aufgeht. Wie etwa in der Kunst des Malers wird auch in der Kunst des Denkers „die Natur in neuer Herrlichkeit sichtbar“. Mag sein, dass der oberflächliche, „gedankenlose Mensch“ die schwerverständlichen, scheinbar „unleserlichen“ und „wunderlich gemischten Worte“ dieser Kunst „mit Verachtung“ wegwerfen will, doch wer „dem Hervorbringen durch Denken“ wirklich und „vorzüglich zugetan“ ist, der wird die „neue, erhabene Messkunst“, die sowohl mit der Mathematik als mit der Dichtkunst wesensverwandt sein muss, nie genug verehren können. Die gewöhnliche Handlungsweise des menschlichen Geistes als ursprüngliche Massgabe und Massnahme wird seine Kunst sein, der er sich sein Leben lang gleich einem „Priesterdienst“ (II, 391, 390) widmen, die er hegen und pflegen wird. Als „Priester“ und Dichter — denn der „echte Priester“ ist „immer Dichter geblieben“ (II, 26, 71) — wird er sich der neuen Messkunst so zu bedienen suchen, wie man sich zur Orientierung in der Welt des Kompasses bedient. Er wird sie „dankbar“ auf „den Altar“ zu der „magnetischen Nadel“ legen, „die sich nie verirrt“ und seit je schon „zahllose Schiffe“ auf „pfadlosem Ozean“ zu den „bewohnten“ Küsten und „den Häfen des Vaterlandes“ zurückgeführt hat.

„Ausser dem Denker“ gibt es indessen noch „andere Freunde des Wissens“, die sich für die neue Kunst nicht berufen fühlen und „lieber Schüler der Natur werden“, weil sie „ihre Freude im Lernen, nicht im Lehren, im Erfahren, nicht im Machen, im Empfangen, nicht im Geben“ finden. Von vornherein vertrauen sie auf die „Allgegenwart“ der Natur, auf die „innige Verwandtschaft“ und Identität mit ihr und zwischen allen Dingen. „Im voraus“ sind sie „überzeugt“ von der „Kontinuität“, von der Unabgeschlossenheit und Vorläufigkeit oder Perfektibilität „alles einzelnen“. Manche von ihnen greifen „geschäftig“, wie sie sind, „irgendeine Erscheinung“ behutsam und „mit Sorgfalt“ heraus, halten den einen, „in tausend“ verschiedene „Gestalten“ nur „sich wandelnden Geist“ darin fest, folgen dem geistigen „Faden“ durch alle „Schlupfwinkel“ der Natur, dieser „geheimen Werkstätte“, und legen derart allmählich eine Karte, ein genaues Verzeichnis ihrer „labyrinthischen Gänge“ an. Sobald sie mit der mühsamen Arbeit „fertig“ sind, wird auch unvermerkt „ein höherer Geist“

der Einsicht über sie gekommen sein; sie werden leicht genug über die vorliegende Karte“ reden und „jedem Suchenden“ den Weg vorschreiben können. Der „Grundriss“ ihrer Karte wird „auf eine überraschende Weise“ mit dem „System des Denkers“ übereinstimmen, das heisst, sie werden „unwillkürlich“ den praktisch-„lebendigen Beweis“ dafür liefern, was der Denker „in abstrakten Sätzen“ als Ergebnis seiner Denkarbeit vorzulegen hat. Andere unter diesen Schülern wiederum, und zwar gerade „die Müssigsten“ vielleicht, mögen „kindlich von liebevoller Mitteilung höherer, von ihnen mit Inbrunst verehrter Wesen“ — mit anderen Worten: auf dem Wege der Eingebung „alle nützliche Kenntnis der Natur“ erwarten. Auf die Eingebungen vertrauend verschwenden sie „Zeit und Aufmerksamkeit“ nicht auf „Geschäfte“, sondern widmen sich „durch frommes Betragen“ und dadurch, dass sie Liebe „zu gewinnen“ und „mitzuteilen“ suchen, ganz „dem Dienste der Liebe“, dieser „göttlichen Sehnsucht nach Wesen, die uns gleich sind“ (I, 33). Unbekümmert um ihr Schicksal im irdischen „Reiche der Macht“ sind sie erfüllt vom „innigen Bewusstsein ihrer Unzertrennlichkeit von den geliebten Wesen“, denen sie, wie sie glauben, ihre Eingebungen verdanken und von denen die ganze Natur „als Abbild und Eigentum“ herkommen muss. Das Dasein solch „glücklicher Seelen“ ist eine einzige „Flamme der Liebe“, dem Elmsfeuer vergleichbar, das in unserer „irdischen Welt“ nur auf „den Spitzen der Tempel“ oder auf den Masten „umhergetriebener Schiffe“ als Zeichen des „überströmenden himmlischen Feuers“ bisweilen zu erscheinen pflegt. Liebende Kinder sind sie, die „in seligen Stunden“ intuitiv „herrliche Dinge aus den Geheimnissen der Natur“ erfahren, um sie „in unbewusster Einfalt“ wieder kundzutun. „Ihren Tritten folgt der Forscher“; jedes „Kleinod“ hebt er auf, das sie „in ihrer Unschuld und Freude“ haben fallen lassen. Auch der „mitfühlende“ Dichter „huldigt“ ihnen und sucht durch seine „Gesänge“ die Liebe, „diesen Keim des goldenen Alters“, in andere Zeiten und Länder zu „verpflanzen“.

37, 20: *„Aber es ist umsonst, die Natur lehren und predigen zu wollen“*: „Überall“ (III, 152, 502) in der Natur, ruft da der schöne Jüngling (vgl. S. 45 ff.) mit „funkelndem Auge“, überall, doch an keinem bestimmten Ort muss es „eine Kraft oder Aktion“ (III, 152, 502) geben, die „unter gewissen Bedingungen“, das sind: „Berührungen“, offenbar und transitorisch „wirksam“ (III, 152, 502) zu werden scheint, — die Weltseele. „Diese mystische Kraft, die überall und nirgends ist“ und deren „begeisternde Wirkungen wir so ausgezeichnet in den wohlhlüstigen Empfindungen zu bemerken glaubten“ (III, 152, 502), ist nichts anderes als „das innerste Leben der Natur“. Und ich frage: „Wem regt sich nicht das Herz in hüpfender Lust“, wenn jenes innerste Leben ihm ins „Gemüt“ kommt; wenn „jenes mächtige Gefühl, wofür die Sprache“ wirklich „keine anderen Namen als Liebe und Wohl lust hat“, sich in seiner ganzen Fülle ausdehnt „wie ein gewaltiger, alles auflösender Dunst“; wenn er, „bebend in süsser

Angst“, fasziniert in den dunklen, „lockenden Schoss“ der göttlichen Isis versinkt und „die arme Persönlichkeit“ in den „überschlagenden Wogen“ ekstatischer „Lust“ sich verzehrt (vgl. S. 17/18), so dass nichts „als ein Brennpunkt der unermüdlichen Zeugungskraft, ein verschluckender Wirbel“ gleichsam „im grossen Ozean“ noch „übrig bleibt“?

Und schliesslich: Was ist denn „die überall erscheinende Flamme“ anderes als eine „innige Umarmung“, aus deren Zeugung „die Frucht“ süss und „in wohlhlustigen“ Tropfen „heruntertaut“? Das Wasser, dieses „erstgeborne Kind“ einer „luftigen Verschmelzung“ zwischen Sauerstoff und Wasserstoff, „kann seinen wohlhlustigen Ursprung nicht verleugnen“. Es zeigt sich vielmehr „als Element der Liebe und der Mischung“ mit göttlicher „Allgewalt“ auf Erden. Nicht umsonst haben die Vorsokratiker, wenigstens jene ionischen Naturphilosophen, oft im Wasser „den Ursprung“, die Mutter der Dinge gesucht, und vermutlich haben sie „von einem höheren Wasser“ gesprochen als nur von Quellen und vom Meer. Im Wasser „offenbaret sich das Urflüssige“, wie es im flüssigen Metall zum Vorschein kommt. Darum mochten die Menschen das Wasser „auch immer“ als göttlich verehren. Freilich, noch wenige haben sich in „die Geheimnisse des Flüssigen“ vertieft; wohl nie ist in ihrer Seele die „Ahndung“ des höchsten „Genusses und Lebens“ trunken aufgegangen. „Im Durste offenbaret sich die Weltseele, diese gewaltige Sehnsucht nach dem Zerfliessen“. Gewiss nur zu gut fühlen „die Berauschten“ die „überirdische Wonne“, die uns das Flüssige bereiten kann. Am Ende sind sogar „alle angenehmen Empfindungen“ in uns nur „mannigfache Zerfliessungen“ oder Regungen „jener Urgewässer“. Sogar „der Schlaf“, so scheint mir, „ist nichts als die Flut jenes unsichtbaren Weltmeers“, und das Erwachen ist gleichsam der Beginn der „Liebe“. Wach und trocken stehen viele Menschen verständnislos an den „berauschenden“ Flüssen. Sie hören „das Wiegenlied dieser mütterlichen Gewässer“ nicht und „geniessen nicht das entzückende Spiel ihrer unendlichen Wellen“.

Einst aber, „in der goldenen Zeit“, da lebten wir „wie diese Wellen“. In den „buntfarbigen“ Wolken, diesen „schwimmenden Meeren und Urquellen des Lebendigen auf Erden“, da „liebten und erzeugten sich die Geschlechter der Menschen in ewigen Spielen“. Erst mit jener grossen „Begebenheit“, welche nach „heiligen Sagen“ Sündflut genannt wird, ging die „blühende“, trauliche Welt unter. Ein „feindliches Wesen“ schlug die Erde nieder. Wer die Katastrophe überlebte, blieb „geschwemmt auf die Klippen der neuen Gebirge“ in einer „fremden“ Welt zurück. Seither werden „gerade die heiligsten und reizendsten Erscheinungen der Natur“ nicht beachtet oder aber sind in die Hände „so toter“ und gefühlloser Menschen geraten, wie dies bloss „die Scheidekünstler“, die Alchemisten sein können. Was nur „ein Geheimnis der Liebenden“, ein „Mysterium“ höheren Menschentums sein sollte, wird „mit Schamlosigkeit“ hervorgerufen von den Alchemisten, diesen sinnlosen und „rohen Geistern“, die niemals zu wissen vermögen, „welche Wunder“ von ihren Retorten und „Gläsern“

umschlossen sind. Darum sollten eigentlich nur die Dichter mit dem Flüssigen „umgehn“ dürfen, um der begeisterungsfähigen, „glühenden Jugend“ von ihm Kunde zu bringen. Dann würden schliesslich die Stätten menschlicher Arbeit wieder zu „Tempeln“. Mit neuer Liebe würden die Menschen ihre Flammen und Flüsse „verehren“ und „rühmen“. Glückliche würden jene Städte sich dünken, die „das Meer oder ein grosser Strom“ umspült. Jede Quelle würde „wieder die Freistätte der Liebe“ und zum liebsten Aufenthalt kindlich wissender, geistreicher Menschen. Denn schon heute lockt die Kinder „nichts mehr als Feuer und Wasser“, und am Strom malen sie sich jene schönen Fernen aus, in welche er fliesst. Für sie ist es auch mehr als blosser „Widerschein“, dass der Himmel sich spiegelnd „im Wasser liegt“. Es ist dies „eine zarte Befreundung“, ein untrügliches „Zeichen der Nachbarschaft“ und Verwandtschaft, wie überhaupt sich die Extreme alle berühren. In den Himmel verlegt sich das Ziel der unerfüllten, in „unermessliche“ Höhen strebenden Sehnsucht; in die „endlose Tiefe“ aber „versinkt die glückliche Liebe gern“.

Es ist allerdings „umsonst, die Natur lehren und predigen zu wollen“. Man kann etwas nur mit Gleichem erkennen. Wie ein „Blindgeborener“, dem der Gesichtssinn fehlt, niemals sehen und verstehen lernt, was Sehenkönnen heisst, auch wenn man ihm „noch soviel“ von bunten Farben, Lichtern und Gestalten erzählen wollte, so wird auch niemand „die Natur begreifen“, der nicht ein „innres, naturerzeugendes und absonderndes Werkzeug“, nicht ein „Naturorgan“, nicht einen „Natursinn“ (III, 142, 457) hat — den man „Einbildungskraft“ (III, 142, 457) nennt —; „der nicht, wie von selbst, überall die Natur an allem erkennt und unterscheidet und mit angeborener Zeugungslust, in inniger mannigfaltiger Verwandtschaft mit allen Körpern, durch das Medium der Empfindung sich mit allen Naturwesen vermischt, sich gleichsam in sie hineinfühlt“. Wer aber die nötige Phantasie, das heisst, den „richtigen“ und „geübten Natursinn“ hat, der „geniesst“ die Natur, „indem er sie studiert“, und ist immer wieder neu beglückt ob ihrer „unendlichen Mannigfaltigkeit“, ihrer Uerschöpflichkeit „im Genusse“. Er braucht keine langen Worte und weit-schweifigen Erklärungen. „Ihm dünkt vielmehr“, dass man gar nicht „heimlich“ genug mit der Natur „umgehen“, nicht „zart“ genug von ihr „reden“, nicht „ungestört“ und „aufmerksam“ genug sie „beschauen“ kann. In ihr fühlt er sich heimisch vertraut wie „am Busen seiner züchtigen Braut“ und gewinnt seine besten „Einsichten“ immer in solchen Stunden völligen, „süssen“ Einsseins. „Glücklich“ gepriesen muss werden, wem die Natur „verstattet“, sie in ihrer Zweiheit als „erzeugende und gebärende Macht“, gleichsam als männlichen Geist und als weibliche Seele zu „betrachten“ — und in ihrer Einheit „als eine unendliche, ewigdauernde Ehe“. Ein „Liebling der Natur“ wird er sein, und sein Leben „eine Fülle aller Genüsse, eine Kette der Wohllust“, und seine „Religion“ der eigentliche, „echte Naturalismus“ oder „Naturidealismus“ (III, 295, 98).

39, 13: „Ein Verkündiger der Natur zu sein, ist ein schönes und heiliges Amt“: Inzwischen ist der Lehrer „mit seinen Lehrlingen“ zur Schule zurückgekehrt. Von den Reisenden „ehrfurchtsvoll“ begrüßt, heisst er auch selber sie willkommen. Sie geben Aufschluss über die Gründe ihrer Anwesenheit, und „bald“ entspinnt sich „eine freundliche Mitteilung“ zwischen Fremden und Lehrer; denn jene wissen „merkwürdige Erinnerungen ihrer weiten Reisen“ zu erzählen. Sie hätten seinerzeit sich „voll Sehnsucht und Wissbegierde“ aufgemacht, „um Spuren jenes verloren gegangenen Urvolks zu suchen“, dessen „entartete und verwilderte Reste die heutige Menschheit“ zu sein scheine und dessen „hoher Bildung“ wir gerade die „unentbehrlichsten Kenntnisse und Werkzeuge“ noch zu verdanken hätten. „Vorzüglich“ habe sie dabei „jene heilige Sprache“, die echte Sanskrit, „gelockt“, die einst „das glänzende Band“ des Einverständnisses „jener königlichen Menschen“ mit „überirdischen Bewohnern“ metaphysischer „Gegenden“ gewesen und von welcher, „nach dem Verlaut mannigfaltiger Sagen“ zu schliessen, noch „einige Worte“ im Besitz besonders „glücklicher Weiser unter unsern Vorfahren“ gewesen sein müssten. Die „Aussprache“ dieser echten Sanskrit sei vermutlich ein „wunderbarer Gesang“ gewesen, dessen „unwiderstehliche Töne“ wohl tief in das Innere der materiellen Natur eingedrungen; und jedes Wort habe gleichsam „das Lösungswort“ sein müssen „für die Seele jedes Naturkörpers“. Man könne sagen, dass „mit schöpferischer Gewalt“ die „Schwingungen“ der Sprache „alle Bilder der Welterscheinungen“ erregt und hervorgerufen hätten, weshalb man sich „das Leben des Universums“ damals als, der Sphärenmusik vergleichbar, ein „tausendstimmiges“, immerwährendes „Gespräch“ gedacht habe. Denn im „Sprechen“ der Sprache seien ohne Zweifel „alle Kräfte“, alle Arten der Tätigkeit „auf das unbegreiflichste vereinigt“ gewesen, weil doch im Grunde „sprechen und tun oder machen“ dieselbe, „modifizierte Operation“ (III, 106, 289) sind.

„Die Trümmer dieser Sprache“ also — oder „wenigstens alle Nachrichten von ihr“ — aufzusuchen, das sei „ein Hauptzweck“ der grossen Reise gewesen, und der „Ruf des Altertums“ hätte sie, die Fremden, jetzt schliesslich „auch nach Sais gezogen“. Sie hegten nämlich die Hoffnung, „von den erfahrenen Vorstehern des Tempelarchivs wichtige Nachrichten zu erhalten“, weshalb sie den Lehrer nun um die Erlaubnis bitten möchten, „eine Nacht im Tempel schlafen und seinen Lehrstunden einige Tage beiwohnen zu dürfen“. Der Lehrer, der in der Zwischenzeit einen jener „leuchtenden“ Granatsteine hatte holen lassen, die bei mystischen Naturphilosophen seit jeher in grosser Verehrung gestanden sind, er mag den Fremden ihre Bitte wohl gewähren, hat er doch, dank dem reichen „Schatz seiner Erfahrungen“, tätigen und freundlich zustimmenden Anteil an ihren Berichten genommen. Er selbst verrät ihnen sogar Einzelheiten aus seinem Leben und kommt endlich „auch auf das Geschäft seines Alters“ zu reden, welches darin bestehe, die individuell recht verschiedene Phantasie, „den

unterschiedlichen Natursinn“ junger Menschen zu wecken und zu üben. Über dieses Geschäft lässt er sich im folgenden noch ausführlich vernehmen.

„Ein Verkündiger“ oder Lehrer „der Natur zu sein, ist ein schönes und heiliges Amt“. Man muss aber sagen, dass nicht bloss der „Umfang und Zusammenhang“ erworbener „Kenntnisse“ und dazu „die Gabe, diese Kenntnisse leicht und rein an bekannte Begriffe und Erfahrungen anzuknüpfen“, das alleinige „Erfordernis“ eines wahren „Naturkündigers“ ausmachen. Auch „die Geschicklichkeit einer reichen Einbildungskraft, die Naturerscheinungen in leicht fassliche Gemälde zu ordnen“, welche entweder „die Sinne spannen“ oder „den Geist durch eine tiefere Bedeutung entzücken“, selbst eine solche Geschicklichkeit allein genügt nicht. „Wem es“ zwar „um etwas anders zu tun ist als um die Natur, dem“ mag dies vielleicht „genug“ sein, doch wer in ihr „alles“ sucht und selber gleichsam nur ein „empfindliches Werkzeug“ ihres „geheimen Tuns“ sein will, der wird nur denjenigen als naturvertrauten Lehrer anerkennen können, welcher „mit Andacht und Glauben“ von ihr spricht; dessen „Reden“ jene ganz „wunderbare, unnachahmliche Eindringlichkeit haben“, jene Unverrückbarkeit und schlethinnige Gültigkeit, die wir sonst nur noch an unseren seltenen Eingebungen, diesen „wahren Evangelien“, zu bemerken glauben.

Die „ursprünglich günstige Anlage“ eines solchen Gemüts muss — „weil vieles Reden sich nicht mit der steten Aufmerksamkeit verträgt“, die man anzuwenden hat — von früh auf in der „Einsamkeit“ gefördert und „durch Stillschweigen“ ausgebildet sein, wobei auch kindliche Bescheidenheit und „unermüdliche Geduld“ nicht fehlen dürfen. Da sich die Zeit nicht „bestimmen“ lässt, wann und „wie bald“ jemand „der Geheimnisse“ teilhaftig wird, hat man sich eben damit abzufinden, dass der eine „früher“, der andere dagegen „erst im hohen Alter“ vom Glück begünstigt wird. Nicht zuletzt darum vielleicht wird ein „wahrer Forscher“ aber auch nie alt. „Jeder ewige Trieb“ ist nämlich „ausser dem Gebiete der Lebenszeit“, und „je mehr die äussere Hülle verwittert, desto heller und glänzender und mächtiger wird der Kern“. Der Erfolg und das Glück sind durchaus nicht abhängig von „äusserer Schönheit“ oder irgend einem anderen menschlichen „Vorzug“. Es lässt sich nicht leugnen, dass es im Gegenteil „in allen Ständen, unter jedem Alter und Geschlecht, in allen Zeitaltern und unter jedem Himmelsstriche“ solche Menschen gegeben hat, die von der Natur zu ihren „Lieblingen“ ausersehen worden sind. Zumeist zwar scheinen „diese Menschen“ auf den ersten Blick recht einfältig und ungeschickt zu sein und ihr Leben lang „in der Dunkelheit des grossen Haufens“ zu bleiben, weil sich bekanntlich wahre Grösse oft hinter der Unscheinbarkeit verbirgt. Selten genug nämlich ist das echte „Naturverständnis“ dort zu finden, wo schillernde „Beredsamkeit“, grosse Weltklugheit und weltmännisches „Betragen“ zu Hause sind. „In den Werkstätten der Handwerker und Künstler“ dagegen, dort, wo die Menschen praktisch in „vielfältigem Umgang“, in liebendem „Streit“ mit der Natur stehen — man denke an den „Ackerbau“ zum Beispiel, an die „Schiffahrt“ oder an

die „Viehzucht“, an die Arbeit in den „Erzgruben“ und noch an „viele andere Gewerbe“ — dort, wo also der unmittelbare Kontakt erhalten geblieben ist, mag der Natursinn oder Instinkt am ehesten vorhanden und zu finden sein.

Wenn es aber zutrifft, dass die Kunst gerade in der „Erkenntnis der Mittel“ besteht, die es erlauben, „einen gesuchten Zweck zu erreichen, eine bestimmte Wirkung hervorzubringen“; wenn ferner sie darin besteht, die Mittel frei zu „wählen“ und mit erworbener „Fertigkeit“ anzuwenden, dann muss „derjenige“, der sich zur Verallgemeinerung und Verbreitung des Naturverständnisses unter den Menschen als Lehrer berufen fühlt, „zuerst“ die „natürlichen Anlässe“ und Stufen der Instinktbildung sorgfältig zu beobachten — mit anderen Worten: die „Grundzüge“, Strukturen „dieser Entwicklung“ des Natursinns in ihrer ganzen Künstlichkeit „der Natur abzulernen“ suchen. Dank der dabei erlangten „Einsichten“ wird er alsdann auf dem Wege von Versuchen, Zergliederungen und Vergleichen ein „System der Anwendung“ der neuen Kunstmittel „bei jedem gegebenen Individuum“ aufzustellen und dieses System bis zur Gewohnheit als der andern, zweiten Natur sich anzueignen imstande sein. Ihn wird man dann mit Recht einen „Lehrer der Natur“ nennen dürfen, während „jeder andre blosser Naturalist“ immer nur ganz „zufällig“ und bloss gefühlsmässig oder „sympathetisch“, niemals aber mit fester Absicht, mit Bewusstsein und Willen „den Sinn für die Natur“, das heisst, den Instinkt „erwecken“ wird.

Vita

Am 16. März 1923 wurde ich in Trasadingen geboren. Nach dem Besuch der Elementarschule in Löhningen und der Sekundarschule in Beringen trat ich im Frühjahr 1938 in die Humanistische Abteilung der Kantonsschule Schaffhausen ein, die ich im Herbst 1943 mit dem Reifezeugnis Typus A verliess, um sogleich in den Militärdienst einzurücken. Auf das Sommersemester 1944 wurde ich an der Universität Zürich immatrikuliert und studierte dort bis Ende 1951 Germanistik, Lateinische Sprachen und Literatur, Didaktik und Philosophie. Die mündliche Doktorprüfung fand am 6. Dezember 1952 statt. Bis Kriegsende behinderte häufiger Militärdienst den geregelten Studiengang. Als teilweiser Werkstudent übernahm ich längere und kürzere Vikariate an den Sekundarschulen Schaffhausen, Rüdlingen und Merishausen, am Unterseminar in Küsnacht und an der Kantonschule Appenzell ARh in Trogen. Für grundsätzliche Förderung und mannigfache Anregung möchte ich meinen Lehrern, vor allem den Herren Professoren E. Stai-ger, R. Hotzenköcherle, E. Howald, M. Leumann, M. Zollinger und W. Clauss herzlich danken.

